مسائل ۰ افکار اور تحریکات

ڈاکٹر معین الدین عقیل

اِقبال اور جدید دُنیائے اِسلام

مسائل، افکار اور تحریکات

ڈاکٹر معین الدین عقیل

مکتبہ تعمیر انسانیت

اُردو بازار — لاہور ۲

طابع: محمد سعید اللہ صدیق بن شیخ محمد قمرالدین مرحوم
ناشر: مکتبہ تعمیر انسانیت۔ لاہور
مطبع: میٹرو پرنٹرز لاہور
طبع: اوّل ۱۹۸۶ء
تعداد: ایک ہزار
قیمت: ۷۵ روپے

انتساب

والدہ محترمہ کی نذر

ذرّۂ خاکم و در کوئے تو ام وقت خوش است

فہرست ابواب

فہرست موضوعات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

معروضات

اقبال، اپنی فکر اور اپنے پیغام کے لحاظ سے، بیسویں صدی کی دنیائے اسلام کی سب سے اہم اور مؤثر شخصیت ہیں۔ جدید دنیائے اسلام جن داخلی افکار و نظریات اور تحریکوں سے متاثر ہوتی رہی ہے، ان میں جہاں ایک طرف محمد بن عبدالوہاب اور سید جمال الدین افغانی جیسی شخصیات ہیں، جن کے اثرات کسی مخصوص خطہ تک محدود نہیں رہے، بلکہ ساری دنیائے اسلام ان سے متاثر ہوئی، وہیں ہندوستان میں شاہ ولی اللہ اور سید احمد خاں، ترکی میں مدحت پاشا اور فواد پاشا، ایران میں شیخ ہادی نجم آبادی، تیونس میں خیر الدین پاشا، الجیریا میں امیر عبدالقادر اور مصر میں مصطفےٰ کامل جیسے مصلحین اور مفکرین ہیں، جن کے اثرات اپنے اپنے علاقوں میں زیادہ محسوس کیے گئے اور انھوں نے وہاں ذہنی اور سیاسی بیداری کی ایک فضا بھی پیدا کر دی۔ موجودہ صدی نے بھی دنیائے اسلام کو متعدد اہم اور مؤثر مفکرین دیے ہیں اور بعض فکری اور اصلاحی تحریکوں نے بھی دنیائے اسلام کو کئی صورتوں میں متاثر کیا ہے ـــــ لیکن اپنے مربوط و منضبط فکر اور پیغام کے لحاظ سے اقبال ان سب سے مختلف ہیں۔ ایک بڑا امتیاز تو اقبال کا یہی ہے کہ ان کی فکر کے اثرات نہ صرف برعظیم پاک و ہند کے مسلمانوں پر بہت واضح ہیں، بلکہ دنیائے اسلام کے دیگر ممالک میں اور وہاں کے افکار و تحریکات پر بھی ان کے اثرات دیکھے جا سکتے ہیں۔

زیرِ نظر کوشش میں ـــــ جو بنیادی طور پر فکرِ اقبال کے مطالعہ سے تعلق رکھتی ہے، یہ دیکھنا مقصود ہے کہ اقبال نے اپنی فکر کی تشکیل میں اپنے عہد تک کے کن مسلم مفکرین اور کن اسلامی

تحریکات سے اثرات قبول کیے اور جدید دنیائے اسلام کے کن کن مسائل نے ان کی فکر اور شاعری کو مہیج کیا اور ان کے بارے میں اقبال کا نقطۂ نظر اور ردِ عمل کیا تھا۔ اس قسم کے مطالعہ سے اقبال کی فکر اور اس کی نوعیت و اہمیت کو جدید دنیائے اسلام کے تناظر میں دیکھنا ممکن ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں دنیائے اسلام کے دیگر مفکرین کے مقابلہ میں اقبال کے مقام کو متعین کرنے میں مدد مل سکے گی اور اقبال کی فکری حیثیت اور اہمیت اجاگر ہو سکے گی۔ اور اس کے علاوہ ان مسائل و افکار کا احاطہ کرنا بھی آسان ہو گا، جو جدید دنیائے اسلام میں اہمیت کا باعث رہے ہیں اور فکرِ اقبال میں بھی اہم موضوع کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اس مقصد کے تحت، زیرِ نظر صفحات میں کوشش کی گئی ہے کہ جدید دنیائے اسلام کے تمام اہم، موثر اور نمائندہ مسائل، افکار اور تحریکات کا تاریخی و تجزیاتی مطالعہ کیا جائے اور فکرِ اقبال میں ان کے اثرات، ان کی بازگشت، ان سے مماثلتیں اور ان سے انحراف کی صورتوں کو دیکھا جائے اور بحیثیت مجموعی ان افکار و مسائل کے تعلق سے اقبال کے نقطۂ نظر کا جائزہ لیا جائے۔ اگرچہ اقبال نے قدیم و جدید، اسلامی و غیر اسلامی افکار سے فیض اٹھایا ہے اور دنیائے اسلام کو پیش آنیوالے تمام اہم مسائل پر نظر ڈالی ہے، لیکن زیرِ نظر مطالعہ میں محض ان مسائل، افکار اور تحریکات کو موضوع بنایا گیا ہے، جن کا تعلق جدید دنیائے اسلام سے ہے اور جنھوں نے اپنے اور بعد آنے والے عہد کو متاثر کیا اور ملت اسلامیہ کی ذہنی اور سیاسی زندگی پر اثرات قائم کیے۔ اس قسم کے مسائل، افکار اور تحریکات کا مطالعہ قدرے تفصیل سے کیا گیا ہے ـــــ تاکہ فکرِ اقبال کا پس منظر بھی پوری طرح اجاگر ہو سکے۔ بعض مسائل اور تحریکیں اقبال کے بعد بھی دنیائے اسلام میں موجود اور فعال رہی ہیں، لیکن ان کا جائزہ محض اقبال کے دور تک محدود رکھا گیا ہے۔

جدید دنیائے اسلام مختلف وقتوں میں جن بیرونی و داخلی افکار و مسائل سے متاثر ہوئی ہے، ان پر مختلف مفکرین اور مصلحین نے اپنے ردِ عمل اور نقطۂ نظر کا اظہار کیا ہے اور بعض تحریکات میں بھی ان کی جھلک نظر آتی ہے۔ زیرِ نظر مطالعہ چونکہ مسائل، مفکرین اور تحریکات کے حوالہ سے کیا گیا ہے، اس لیے دوران مطالعہ بعض مسائل و افکار ضمنی طور پہ ایک سے زیادہ مرتبہ زیرِ بحث آئے ہیں۔ اس صورت میں اقبال کے بعض تصورات اور نظریات، جن کا ذکر کسی ایک شخصیت یا تحریک کے حوالہ سے کیا گیا ہے، ان پر بالعموم دوسری کسی شخصیت یا تحریک کے حوالے سے جائزہ لیتے ہوئے اختصار سے کام لیا گیا ہے یا ان سے صرف نظر کیا گیا ہے۔

حواشی میں اسناد کے مفصل حوالے درج نہیں کیے گئے ہیں، ان کی تفصیلات آخر میں . . .
" فہرست اسناد محولہ" میں دیکھی جا سکتی ہیں۔ جن اسناد کا حوالہ بار بار آیا ہے، ان میں سے متعدد کے
لیے" اختصارات" وضع کیے گئے ہیں اور آغاز میں ان کی فہرست مرتب کر دی گئی ہے جن اسناد
کا اندراج فہرست اختصارات میں کیا گیا ہے، وہ" فہرست اسناد محولہ" میں شامل نہیں کیے
گئے ہیں۔

زیرِ نظر کاوش مکتبۂ تعمیرِ انسانیت کے مہتمم سعید اللہ صدیق صاحب کی دل چسپی اور
تحریک کے باعث منظرِ عام پر آ رہی ہے، میں اس کے لیے ان کا ممنون ہوں۔

معین الدین عقیل

یوم پاکستان، ۱۹۸۶ء
شعبۂ اردو، جامعہ کراچی

اختصارات

"اسٹڈیز" عزیز احمد، "Studies in the Islamie Oulture in the Indian Environment." (آکسفورڈ، ۱۹۶۴ء)

"اسلامک" عزیز احمد، "Islamic Modernism in India and Pakistan." (لندن، ۱۹۷۰ء)

"اقبال نامہ" اقبال، مرتبہ: شیخ عنایت اللہ (لاہور، ۱۹۵۱ء) دو حصے

"انٹلکچول" عزیز احمد، "An In tjllectual History of Islam in India." (ایڈنبرا، ۱۹۶۹ء)

"انگریزی تحریریں" اقبال، "Letters and Writings of Iqbal." مرتبہ: بشیر احمد ڈار (کراچی، ۱۹۶۷ء)

"انگریزی خطوط" اقبال، مرتبہ: بشیر احمد ڈار "Letters of Iqbal." (کراچی، ۱۹۷۸ء)

"انوار اقبال" اقبال، مرتبہ: بشیر احمد ڈار (کراچی، ۱۹۶۷ء)

"بنام گرامی" اقبال، "مکاتیب اقبال بنام گرامی" مرتبہ: محمد عبداللہ قریشی (کراچی، ۱۹۶۹ء)

"بنام نیاز الدین خاں" اقبال، مکاتیب اقبال بنام خان نیاز الدین خاں" (لاہور، ۱۹۵۸ء)

"ترجمۂ خطبات" اقبال، "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" مترجمہ، سید نذیر نیازی (لاہور، ۱۹۵۸ء)

"حرف اقبال" اقبال، مرتبہ: لطیف احمد خاں شروانی (لاہور، ۱۹۵۵ء)

"خطبات" اقبال، "Reconstruction of Religious Thought in Islam." (لاہور، ۱۹۵۱ء)

"خطبات و بیانات" اقبال، "Speeches, Writings and Statements of Iqbel." مرتبہ: لطیف احمد خاں شروانی (لاہور، ۱۹۷۷ء)

"خطوط اقبال" اقبال، مرتبہ: ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی (لاہور، ۱۹۷۷ء)

"خیالات" اقبال، "Thoughts and Reflections of Iqbal." (مرتبہ: سید عبد الواحد (لاہور، ۱۹۷۳ء)

"شذرات" اقبال، "Stray Reflections." مرتبہ: جاوید اقبال (لاہور، ۱۹۶۱ء)

"کلیات اقبال" (اردو) اقبال، مرتبہ: محمد حنیف شاہد (لاہور، ۱۹۷۵ء)

"کلیات اقبال" (فارسی) اقبال، مرتبہ: محمد حنیف شاہد (لاہور، ۱۹۷۵ء)

"کیمبرج" "The Cambridge History of Islam." (کیمبرج، ۱۹۷۷ء) دو جلدیں۔

"گفتار اقبال" اقبال، مرتبہ: محمد رفیق افضل (لاہور، ۱۹۶۹ء)

"مقالات اقبال" اقبال، مرتبہ: عبد الواحد معینی (لاہور، ۱۹۶۳ء)

"ملت اسلامیہ" (انگریزی) اشتیاق حسین قریشی "The Muslim Community of Indo-Pakistan Sub-Continent." (ہیگ، ۱۹۶۲ء)

"ملت اسلامیہ" اشتیاق حسین قریشی، "برعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ" ترجمہ: ہلال احمد زبیری (کراچی، ۱۹۶۷ء)

مقدمہ

جدید دنیائے اسلام

مسائل، افکار اور تحریکات کا پس منظر

دورِ جدید تک پہنچتے پہنچتے اسلام نے اپنے زوال کی تمام منزلیں طے کر لی تھیں۔ جدید دنیائے اسلام کا آغاز، گو مغرب سے اس کے اتصال اور آویزش کے سبب ہوا ہے، لیکن اس کا تشکیلی دور دراصل تاتاریوں کے ظہور اور ان کے اثرات کو سمجھنا چاہیے۔ یہ اثرات اسلامی معاشرہ میں کافی وسیع تھے۔ افراتفری کے اسی زمانہ میں عثمانی ترکوں کی سلطنت قائم ہوئی، جو ابتداءً شمالی و مغربی اناطولیہ میں سلجوقیوں کے ماتحت ایک ریاست تھی، جو پھیلتے پھیلتے بلقان تک پہنچی[1] ۱۴۵۳ء میں قسطنطنیہ بھی اس میں شامل ہو گیا[2] اور ۱۵۱۶۔۱۷ء میں مصر و شام بھی اس میں شامل ہو گئے[3] اسی عرصہ میں ایران میں صفوی خاندان نے شیعی حکومت قائم کی[4] اور یہی زمانہ (۱۵۲۶ء) ہے جب ہندوستان میں مغلوں نے

---

[1] کیمبرج" ج ۱، ۲۷۲

[2] ایضاً، ص ۲۹۵

[3] ایضاً، ص ۲۲۹۔۲۳۰؛ و نیز تفصیلات کے لیے، ص ۳۱۷۔۳۱۹

[4] ایضاً، ص ۳۹۴۔۳۹۹ و لبعدہٗ: "... دستور داد کہ عبارت اشہد ان علی ولی اللہ را در اذان و اقامہ وارد نمایندہ و خلفائے ثلاثہ ابوبکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ را لعن کنند ..." ڈاکٹر احمد تاج بخش "ایران در زمان صفوی" ص ۳۶۔

عظیم الشان سلطنت کی بنیاد رکھی ۵ؔ ان تین حکمران خاندانوں کے اقتدار کے ساتھ دنیائے اسلام اپنی تاریخ کے نئے دور میں داخل ہوا۔

سلطنت عثمانیہ دنیائے اسلام کے کثیر علاقوں پر مشتمل تھی۔ یہ مشرق میں عراق اور مغرب میں حدود مراکش تک اور جنوب میں خلیج فارس، بحیرہ قلزم اور عدن تک پھیلی ہوئی تھی اور شمال میں وسطِ یورپ تک پہنچ چکی تھی۔ مراکش اور جزیرہ نمائے عرب کے چند خطوں کو مستثنیٰ کرتے ہوئے اس میں تمام عرب علاقے شامل تھے اور عرب ثقافت کے نمائندہ مراکز بغداد، دمشق، حلب اور قاہرہ اور مسلمانوں کے تینوں مقدس مقامات مکہ، مدینہ اور بیت المقدس اس کی حکمرانی میں آ گئے تھے۔ ترکوں کو اپنی اس عظمت و اہمیت کا پورا احساس تھا اور انھوں نے رفتہ رفتہ ایک اسلامی حکمت عملی بھی ترتیب دی تھی، جو بیسویں صدی میں پہلی جنگ عظیم کے خاتمہ پر سلطنت کا شیرازہ بکھر جانے کے ساتھ اور منصب خلافت کی تنسیخ پر ختم ہوئی ۶ؔ اگرچہ ایران کو افغانی اور وسطِ ایشیا کی سرحدوں پر کچھ عرصہ کے لیے لڑائیوں کا سامنا کرنا پڑا، لیکن پھر اسے ایک مضبوط سلطنت کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ ہندوستان کی مغلیہ سلطنت میں اسلامی ثقافت کی روایات بڑی مستحکم رہیں اور ملک کا نظام شریعتِ اسلامی پر مبنی رہا لیکن یہ مغربی استعمار کے سبب اپنی حاکمیت کھو بیٹھی اور ہندوستان کے مسلمانوں کو ایسی صورتِ حال سے سابقہ پڑا جو سلطنت عثمانیہ اور ایران کے مسلمانوں سے حد درجہ مختلف تھی۔

اس عرصہ میں مغربی دنیا بھی بڑے بڑے انقلابات سے دوچار تھی۔ سمندروں میں نئے راستے دریافت ہوئے، اہم جغرافیائی انکشافات ہوئے اور یورپی ملکوں نے استعماری مملکتوں کی داغ بیل ڈالی۔ یہ واقعات دورِ جدید کی تاریخ میں ایک انقلابی نقطہ کا آغاز بن گئے۔ پہلے یورپی طاقتیں اسلامی اقتدار کے نرغہ میں تھیں، اب انھوں نے یہ حلقہ توڑ کر خود

۵ؔ بروز جمعہ، ۲۷/اپریل کو پہلی مرتبہ دہلی میں بابر کے نام کا خطبہ پڑھا گیا ــــــ ظہیر الدین بابر "بابر نامہ"، ص ۷۰۴۔

۶ؔ لیوس، برنارڈ کی "The Emergence of Modern Turkey" اور ایلڈرسن، اے۔ ڈی کی "The Structure of the Ottoman Dynasty". اس موضوع پر مفصل تصانیف ہیں۔

اسلامی ملکوں کو اپنے نرغہ میں لے لیا۔ ویسے دنیائے اسلام میں زوال کے اس عمل کا آغاز تو اسپین میں اسلامی قوت کے اضمحلال کے ساتھ ہوا تاہم ترکوں کا استحکام قسطنطنیہ کے مرکز پر باقی تھا اور ان کی طاقت سے مغربی اقوام خائف بھی تھیں، مگر اس استحکام کو پہلا صدمہ سترھویں صدی کے آغاز میں ویانا میں ترکوں کی پسپائی سے پہنچا۔ؔ اس مرحلہ سے یورپ میں ترکی کا سیاسی اقتدار کمزور ہونا شروع ہوا۔ اسلامی اقتدار کے ان دو مراکز کی کمزوری اور خصوصاً ترکوں کی کمزوری کا ردعمل یورپ میں شروع ہوا۔ اس ردعمل میں استعماری رجحانات کا آغاز پندرھویں صدی کے آخری چند سالوں میں راس امید کی طرف سے ہندوستان جانے کے راستہ کے دریافت ہونے اور کولمبس کے "نئی دنیا" تک پہنچنے سے ہوتا ہے۔ ان تبدیلیوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعض اسلامی ممالک براہ راست یورپی ممالک کے زیر اقتدار چلے گئے خصوصاً جنوبی و مغربی ایشیا اور مشرقی و مغربی افریقہ کے مختلف ممالک، یہاں تک کہ انیسویں صدی کے وسط تک دنیائے اسلام کی سب سے بڑی سلطنت ترکی بھی آخری سانس لینے لگی اور اب وہ اپنے دشمنوں کے نرغہ میں تھی اور اسے یورپ کا "مرد بیمار" سمجھا جانے لگا۔ ایران کا وجود روس اور برطانیہ کی باہمی چشمک سے وابستہ رہا اور ہندوستان کی عظیم الشان مغلیہ سلطنت نے بالآخر اپنے زوال کو پہنچ کر برطانیہ کے کنٹرول کے لیے راستہ صاف کر دیا۔ نتیجتہً اس پر برطانیہ کی عملداری قائم ہو گئی۔ حالات ایسے تھے کہ دنیائے اسلام میں مایوسی کے سوا کوئی اور احساس باقی نہ تھا۔ تاہم مغربی ممالک کی ترقیوں اور کامرانیوں سے مشرقی اقوام کا یکسر بیگانہ رہنا بھی غیر فطری تھا، چنانچہ ۱۷۷۶ء میں امریکی نوآبادیوں کی جنگ آزادی نے ایشیا کی کمزور اقوام کو بھی بہت کچھ سوچنے پر مجبور کر دیا۔ پھر اس جنگ آزادی کے چند سالوں کے بعد انقلاب فرانس (۱۷۸۹ء) کی گرمی ایشیائی اقوام کی زندگی کے مختلف گوشوں میں محسوس کی گئی۔ ترک مغرب اور مشرق کی سرحد پر تھے اور مغرب سے اٹھتے ہوئے طوفانوں کو بہت قریب سے دیکھ رہے تھے، چنانچہ مغربی انقلابات کے اثرات کو دنیائے اسلام میں سب سے پہلے انہوں نے ہی قبول کیا۔ دستوری اصلاحات کے مطالبے، قومیت کے تصورات اور مغربی افکار نے ترکی معاشرہ میں بہت دوررس نتائج پیدا کیے۔

ؔ لیوس برنارڈ الیضاً، ص ۲۵

اس وقت تک یورپ نشاۃ الثانیہ کے سبب جن تصورات پر عمل پیرا تھا، اب یہ لازمی تھا کہ اس کا واسطہ جس جس قوم اور ملک سے استوار ہو، وہ تصورات وہاں بھی اپنا اثر و نفوذ قائم کریں۔ چنانچہ مادیت، قومیت، مذہب و سیاست کی علیحدگی اور آزادیٔ فکر و عمل، جو جدید یورپی تصورات کے اہم عنوانات تھے، اسلامی ممالک میں پھیلنے لگے اور ایک عام نظریاتی کشمکش کا باعث بنے۔ یورپ میں جدید تصورات کے تحت قوم پرستی کے جذبہ کی ترقی کے ساتھ ساتھ وہاں کا اقتصادی ڈھانچہ بھی بدل گیا تھا، صنعتی انقلاب کے زیر اثر متوسط طبقہ برسر اقتدار آیا اور اس کے بعد سرمایہ کاری کا دور دورہ ہوا اور متوسط طبقہ نے اپنا وجود خطرہ میں دیکھ کر جمہوریت اور آزادی کے لیے جد و جہد شروع کی۔ اس عرصہ میں اشتراکیت کا تصور عام ہوا اور یہ ایک اہم عامل کی صورت میں دنیائے اسلام کے کئی ملکوں میں اقتصادی اور قومی زندگی کو متاثر کرنے کا سبب بنا۔

وہ اسباب، کہ جن کی وجہ سے دنیائے اسلام جدید تصورات اور فطری انقلابات سے دوچار ہوئی، بڑی حد تک عالمگیر تھے[۵]، لیکن اس کے اپنے داخلی محرکات بھی بہرحال موجود تھے۔ خارجی اثرات زیادہ تر انیسویں صدی اور پھر بیسویں صدی میں رونما ہوئے، جب

---

[۵] اس موضوع کا سیر حاصل جائزہ متعدد مؤقر تصانیف میں ملتا ہے، مثلاً۔

گب، ایچ اے آر اور بون، ایچ (مرتبہ) "Islamic Society

لیوس، برنارڈ "The Middle and the West."

ینگ، ٹی سی (مرتبہ) "Near East and the West."

حورانی، البرٹ Eastern Culture and Society".

"Arabic Thought in the Libral Age."

اسمتھ، ڈبلیو سی۔ "Islam in Modern History."

ہوجسن، مارشل جی ایس۔ "The Venture of Islam."

ج ۳؛ اور فرائے، آر این (مرتبہ) "Islam and the West." وغیرہ۔

کہ داخلی محرکات اس کے دورِ زوال سے نمودار ہونے لگے تھے اور یہ مختلف ممالک میں مختلف صورتوں میں موجزن تھے۔ اس وقت عالمی سطح پر صورتِ حال یہ تھی کہ متعدد انقلابات کے نتیجہ میں اور جدید تقاضوں کے زیرِ اثر انسانی تہذیب اور افکار اپنے قالب اور اپنے مقاصد تبدیل کر لیتے ہیں، پرانا نظامِ حیات مضمحل ہو کر معدوم ہو جاتا ہے اور زندگی نئے تقاضوں کو قبول کر کے اپنی سمت اور رفتار بدل دیتی ہے۔ ایک جانب یورپ کا صنعتی انقلاب معاشرہ اور سیاست کی بنیادیں ہلا دیتا ہے اور دوسری طرف سائنس کی ترقی سے دنیا سمٹ کر قریب آجاتی ہے اور انسان اس سے اپنے آرام و آسائش سے لے کر میدانِ کارزار تک میں سہارا لینے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ امریکہ اور فرانس کے انقلابات کے زیرِ اثر قومیت، آزادی اور جمہوریت کے تصورات معاشرہ میں ہلچل پیدا کر دیتے ہیں۔ علمی ترقی کی رفتار تیز تر ہو جاتی ہے اور نئے نظریات پرانے نظریات کی جگہ لینے لگتے ہیں۔ اس صورتِ حال میں کہ جب دنیا میں اسقدر تیزی سے تبدیلیاں رونما ہو رہی تھیں، مسلمان قدیم تہذیب کا ''خستہ لبادہ اوڑھے نہایت سکون سے بیٹھے تھے''۔[۹] انھیں احساس بھی نہ تھا کہ وہ مغربی قوموں کے سیاسی اقتدار اور حاکمانہ استیلا سے مغلوب ہو چکے ہیں۔ ان پر مغربی استعمار اور نظریات دونوں کا حملہ ایک ساتھ ہوا تھا: اس صورت میں جو دماغ مغربی طاقتوں کے سیاسی غلبہ سے مرعوب ہو چکے

---

۹ نظامی، خلیق احمد ''تاریخی مقالات''، ص ۲۶۰: ''کبھی افسانوی شتر مرغ کی طرح اپنی گردنوں کو عظمتِ گزشتہ کے ریگزار میں چھپا لیتے تھے، کبھی ان کی تھکی ہوئی قوتیں تصوّف کے دامن میں پناہ لے لیتی تھیں۔ کبھی ''مہدی موعود'' کے انتظار میں زندگی کے حقائق سے فرار تلاش کر لیتے تھے اور سمجھتے تھے کہ وقت کا جابر ہاتھ کبھی ان کے روز و شب پر اثر انداز نہ ہو سکے گا''۔ ـــــ ایضاً: ''چار پانچ سو سال تک مسلمان اپنے بزرگوں کے بچھائے ہوئے بستر پر آرام سے سوتے رہے اور مغربی قومیں اپنے کام میں مشغول رہیں''... مودودی، ابو الاعلیٰ ''تنقیحات''، ص ۷: اس صورتِ حال کا ایک مؤثر جائزہ۔ اسٹوڈرڈ، ایل ایس "The New World of Islam." میں ہے۔ ونیز، ٹائن بی ''مطالعۂ تاریخ''، ج ۲، ص ۲۷۷ - ۲۸۳

تھے ان کے لیے مشکل ہوگیا کہ مغرب کے فلسفہ و سائنس اور ان کی پروردہ تہذیب کے اثر سے محفوظ رہتے۔ خصوصیت کے ساتھ ان مسلمان قوموں کی حالت اور بھی زیادہ نازک تھی جو براہِ راست کسی مغربی مملکت کے ماتحت آگئی تھیں۔ ان کو اپنے مادی مفاد کی حفاظت کے لیے مجبوراً مغربی علوم حاصل کرنے پڑتے اور چونکہ یہ تحصیل علم محض حصولِ علم کی خاطر نہ تھی چنانچہ مرعوب ذہنیت کے ساتھ مسلمانوں کی نئی نسلوں نے شدت کے ساتھ مغربی افکار اور مادی نظریات کا اثر قبول کیا۔ مرعوبیت کی وجہ سے ان میں کبھی ناقدانہ نظر پیدا نہ ہو سکی اور نہ انھوں نے کبھی غور و فکر اور ذاتی اجتہاد سے خود کوئی رائے قائم کی۔ چنانچہ اسلامی تہذیب جن بنیادوں پر استوار ہے وہ متزلزل ہوگئیں اور مسلمانوں کی زندگی میں مغربی تہذیب کا اثر و نفوذ بڑھتا چلا گیا۔ اب صورتحال یہ ہے کہ ہزاروں سیاسی، تہذیبی اور اقتصادی قوتیں اس وقت دنیائے اسلام کے دروازوں پر دستک دے رہی ہیں [۱۰] دوسری جنگِ عظیم کے وقت تک یہ صورتِ حال اس لیے بھی شدید ہوگئی کہ مشرقِ وسطیٰ میں تیل کے ذخائر اقتصادی حیثیت سے نہایت فائدہ مند ثابت ہوئے۔ ۱۷۲۳ء میں پیٹر اعظم نے اسے اقتصادی لحاظ سے بہت سود مند قرار دیا تھا [۱۱] اس کے ڈیڑھ سو سال کے بعد باکو کے چشمے تجارتی حیثیت سے استعمال کیے جانے لگے۔ بعد کی تحقیق و تلاش نے ثابت کر دیا کہ باکو اس زریں سلسلہ کی محض ایک کڑی ہے جو جنوبی و مشرقی سمت میں پھیلتا ہوا عراقی کردستان اور ایرانی بختیارستان سے گزر کر جزیرہ نمائے عرب کے ان بظاہر بنجر خطوں تک چلا گیا ہے جنھیں کبھی کوئی قدر و قیمت حاصل نہیں رہی۔ تیل کی وجہ سے کشمکش پیدا ہوئی اور اس نے نہایت اہمیت اختیار کر لی۔ کشمکش اور تناؤ میں ایک اضافہ اس وجہ سے بھی ہوا کہ دنیائے اسلام عالمگیر وسائل حمل و نقل کا مرکز بن گئی۔ روس اور اوقیانوس کے آس پاس کی مغربی دنیا کے درمیان نیز ہندوستان، جنوبی و مشرقی ایشیا، چین اور جاپان کے درمیان جو کم فاصلے والے راستے ہیں وہ سب دنیائے اسلام میں سے ہو کر گزرتے ہیں، خواہ وہ بحری ہوں یا فضائی یا خشکی کے راستے [۱۲]۔

---

[۱۰] اسد، محمد "The Road to Mecca." ص ۱۰۴

[۱۱] ٹائن بی، ایضاً، ص ۲۸۳

[۱۲] ایضاً، ص ۲۸۳ - ۲۸۴

اس صورتِ حال میں دنیائے اسلام جن مسائل سے دوچار ہوئی، وہ مسائل بالعموم فکری، تہذیبی اور سیاسی سطح پر نظر آتے ہیں، اور ان کی نوعیت، جہاں تک کہ مسائل کی اثر اندازی اور ان سے اثر پذیری کا تعلق ہے۔ دنیائے اسلام کے تمام ممالک میں کم و بیش یکساں رہی ہے لیکن بیشتر ممالک میں پیدا ہونے والے مسائل، افکار اور تحریکات کا تعلق کچھ ان کی داخلی صورتِ حال اور پسِ منظر سے بھی ہے۔ لیکن بہر حال داخلی اور خارجی اثرات کو ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ رکھ کر بھی نہیں دیکھا جا سکتا۔ مثلاً ایران میں ایرانی قومیت اور بادشاہت کے خلاف دستوری جد و جہد، جو دراصل خارجی اثرات کا نتیجہ ہیں۔ سولھویں صدی کے آغاز سے، جب صفوی خاندان ایران میں برسرِ اقتدار آیا، ایران میں ایرانی قومیت کا جذبہ پیدا ہوا۔ بین الاقوامی سیاست میں ایران کی اہمیت نپولین کے زمانہ میں مسلّم ہو گئی تھی جب نپولین ایران سے ہوتا ہوا ہندوستان پہنچ کر برطانیہ کو زک پہنچانا چاہتا تھا[۱۳]۔ برطانیہ اور روس پہلے ہی ایران میں اپنے قدم جمانے کے درپے تھے۔ ان حالات کے نتیجہ میں ایران میں ایک نئی زندگی کے آثار پیدا ہو رہے تھے، چنانچہ ایرانی امرا اور مدبر مغربی اثرات سے اپنے آپ کو محفوظ نہ رکھ سکے[۱۴]۔ اس سے صورتِ حال میں وہاں مذہبی اصلاح کی کئی تحریکیں شروع ہوئیں۔ بابی تحریک، جمال الدین افغانی کے اثرات، غیر ملکی اجارہ داریوں کے خلاف اٹھنے والی قومی تحریکیں دراصل ان داخلی محرّکات کا پیش خیمہ تھیں جو خارجی اثرات کے نتیجہ میں شدت اختیار کر رہے تھے[۱۵]۔

ہندوستان میں مسلمانوں کی مستحکم اور عظیم الشان سلطنتوں کے قائم ہونے کے باوجود اسلام کے اثرات بحیثیت مجموعی کمزور رہے اور یہاں کا معاشرہ خالص اسلامی معاشرہ کی

---

[۱۳] ہورحسن، تصنیف مذکور، ص ۲۱۷

[۱۴] ان میں ایسی کوششیں بھی ہونے لگیں جن کا مقصد مغربی علوم کی ترویج و اشاعت تھا ــــــ بگ، تصنیف مذکور، ص ۱۳۳۔

[۱۵] ان کا ایک اچھا جائزہ کڈی، نکی آر "Religion and Rebellion in Iran." : حیری عبد الہادی "Shi'ism and Constitutionalism in Iran." میں ملتا ہے۔

خصوصیات اختیار نہ کر سکا۔ اٹھارہویں صدی عیسوی میں وہ سیاسی اقتدار بھی مسلمانوں سے چھن گیا جو ہندوستان میں اسلامی معاشرہ اور تہذیب کا سب سے بڑا سہارا تھا۔ پہلے مسلمانوں کی سلطنت چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں تقسیم ہو گئی اور پھر غیر مسلموں مرہٹوں، سکھوں اور انگریزوں نے ان ریاستوں میں سے بیشتر کا خاتمہ کر دیا اور اس کے بعد انگریز اس ملک کے تنہا مالک و مختار بن گئے۔ انھوں نے اسلامی تہذیب کے تمام راستے بند کر دیے۔ فارسی اور اردو کے بجائے انگریزی کو ذریعۂ تعلیم بنایا اور مسلمانوں کو تعلیم سے دُور کر دیا۔ خصوصیات اختیار نہ کر سکا۔ اٹھارہویں صدی عیسوی میں وہ سیاسی اقتدار بھی مسلمانوں سے چھن گیا جو ہندوستان میں اسلامی معاشرہ اور تہذیب کا سب سے بڑا سہارا تھا۔ پہلے مسلمانوں کی سلطنت چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں تقسیم ہو گئی اور پھر غیر مسلموں مرہٹوں، سکھوں اور انگریزوں میں سے بیشتر کا خاتمہ کر دیا اور اس کے بعد انگریز اس ملک کے تنہا مالک و مختار بن گئے۔ انھوں نے اسلامی تہذیب کے تمام راستے بند کر دیے۔ فارسی اور اردو کے بجائے انگریزی کو ذریعۂ تعلیم بنایا اور مسلمانوں کو تعلیم سے دُور کر دیا۔ اسلامی قوانین کو منسوخ کیا، شرعی عدالتیں توڑ دیں اور اسلامی قانون کے نفاذ کو خود مسلمانوں کے حق میں صرف نکاح و طلاق وغیرہ تک محدود کر دیا، اور اس محدود نفاذ کے اختیارات بھی قاضیوں کے بجائے عام دیوانی عدالتوں کے سپرد کر دیے جن کے حکام عموماً غیر مسلم ہوتے۔ اس پر مزید یہ کہ ابتداء سے انگریزوں کی حکمت عملی یہ رہی کہ مسلمانوں کو معاشی حیثیت سے پامال کر کے ان کو مجبور و بے بس کر دیا جائے۔ ان حالات کے نتیجہ میں مسلمانوں کی زندگی میں مایوسی اور ذلّت کے سوا کچھ نہ رہا[16] غلامی اپنے تمام عیوب کے ساتھ ان پر مسلط ہوتی رہی۔ اب ایک غیر اسلامی ماحول اور غیر اسلامی عقائد اور نظریات ان کو گھیرے ہوئے تھے۔ ایسی حالت میں اگر مسلمانوں نے کچھ سنبھلنے کی کوشش بھی کی تو اب وہ مجبور تھے کہ معاشی ترقی کے لیے مغربی نصاب کے تحت اسکولوں اور کالجوں میں تعلیم حاصل کریں۔

---

[16] ان حالات کا ایک اچھا جائزہ کئی تصانیف میں ملتا ہے، خصوصاً:
قریشی، اشتیاق حسین "ملت اسلامیہ" (انگریزی) ص ۲۱۲-۲۳۳؛ ہارڈی، پی
"The Muslims of British India." ص ۳۴-۵۰؛ وغیرہ

اور اس سے ذہنی مرعوبیت کی فضا میں مغربی تصورات اور تہذیب کے اصول سیکھیں۔ اس سے قطعِ نظر کہ ان حالات میں مسلمانوں کے لیے کیا ضروری تھا اور کیا ضروری نہیں تھا مسلمانوں میں اپنی حالت کو بہتر بنانے اور اپنے زوال کی رفتار کو روکنے کے لیے اصلاحی تحریکیں بہرحال شروع ہوئیں اور ان کا آغاز اسی وقت سے ہوا جب مسلمانوں میں زوال کے آثار پیدا ہونے لگے تھے۔ شاہ ولی اللہ اور ان سے فیض یافتہ مجاہدین و علماءؒ کی تحریکیں اسی سلسلہ کی کڑی ہیں۔ اس کا ایک رخ مدافعت اور آزادی کے جذبہ کے تحت انگریزوں کے خلاف جہاد کی مستقل کوششوں کی صورت میں بھی تھا۔ بعد میں سید احمد خاں کی اصلاحی اور تعلیمی تحریک اس کا ایک مؤثر اور بڑی حد تک کامیاب سدِ باب تھی۔ اس عرصہ میں ہندوستان کے مسلمان اپنی اس داخلی صورت حال کے علاوہ بیرونِ ہند دنیائے اسلام کے دوسرے حادثات اور مسائل سے بھی متاثر رہے اور ان میں ایسے جذبات اور تحریکات پیدا ہوتی رہیں جو ان کی سیاست اور ان کی قومیت کو دنیائے اسلام کے دوسرے مسلمانوں کے ساتھ وابستہ کرتی تھیں۔

جدید دنیائے اسلام میں ترکی کو سیاسی حیثیت سے اور مصر کو ذہنی حیثیت سے مسلمانوں کی سیادت کا مرتبہ حاصل ہوا ہے۔ سلطنت عثمانیہ کا قیام تقریباً اسی زمانہ میں ہوا ہے۔ جب یورپ میں ذہنی ارتقاء اور علمی ترقیوں کا آغاز ہو رہا تھا۔ اگرچہ ترکوں نے ابتدائی دو ڈھائی صدیوں میں یورپ کو پیہم شکستیں دے کر اسلام کی دھاک بٹھا دی تھی، لیکن اس زمانہ میں عام مسلمان قوتوں کے ساتھ ساتھ ترک بھی رفتہ رفتہ زوال کی طرف جا رہے تھے اور ان کا مقابلہ جن قوتوں سے تھا وہ تیز رفتاری کے ساتھ مادی اور ذہنی ترقی کی راہ پر گامزن تھیں۔ یہاں تک کہ اٹھارویں صدی میں ترکوں کی سیاسی، علمی اور تمدنی حالت اس حد تک تنزل کو پہنچ گئی کہ مغربی اقوام کا غلبہ پوری طرح نمایاں ہو گیا۔ زمانہ کے حالات تیزی کے ساتھ بدل رہے تھے۔ دوسرے مسلمانوں کی بہ نسبت ترکوں پر ان تبدیلیوں کا زیادہ اثر پڑ رہا تھا۔ مغربی قوموں کے ساتھ ان کے سیاسی، تمدنی اور تجارتی تعلقات نہایت گہرے تھے اور خود ان کی ماتحت یورپی اور عیسائی قومیں سرعت کے ساتھ مغرب کے اثرات قبول کر رہی تھیں۔ ان حالات میں بعض اہل نظر افراد کو اپنی قومی پستی کا احساس ہو رہا تھا۔ ان افراد نے مغربی قوموں کی ترقی کے اسباب پر غور کر کے اپنی سلطنت

کے قوانین، انتظامی امور، تعلیمی ادارت اور حربی نظام میں ایسی اصلاحات، جنھیں "تنظیمات" کا نام دیا جاتا ہے، نافذ کرنے کی کوشش کی، جن سے وہ اپنی قوم کی کمزوریوں کو دور کر کے مغربی قوموں کے دوش بدوش ترقی کر سکیں۔ ان ہی "تنظیمات" سے جدید ترکی کی بنیاد استوار ہوئی۔
اس تحریک کے حامی مشرق و مغرب کے امتزاج کے قائل تھے[۱۷] اور "انقلاب فرانس" کے بہت موئید تھے[۱۸] ان مصلحین کو بے شمار خارجی اور داخلی مشکلات کا سامنا رہا لیکن انھوں نے قومی تعمیر کا قابلِ قدر کام انجام دیا کہ اس کے ثمرات میں عمر پاشا جیسے سپہ سالار، مدحت پاشا جیسے مدبر اور نامق کمال جیسے اہلِ فکر و ادب کی صورت میں ظاہر ہوئے۔ لیکن بہت جلد سلطان عبدالحمید کے دور میں اس کی ناعاقبت اندیشیوں کی وجہ سے نئی نسل میں ایک انقلابی بحران پیدا ہو گیا اور مادیت، دہریت، مغرب پرستی اور ماضی سے نفرت جیسے تصورات اور خیالات عام ہوئے۔ چنانچہ اس نسل نے ۱۹۰۸ء کے انقلاب میں نہ صرف سلطان عبدالحمید کا تختہ الٹ دیا بلکہ ترکی کی سابقہ حیثیت کو بھی ختم کر دیا۔ تمدن و معاشرت میں کامل مغربیت، زبان اور ادب اور سیاست میں انتہا درجہ کی نسلی اور علاقائی عصبیت، مذہب و سیاست کی تفریق کو رواج ہو گیا، جن پر آگے چل کر ترکی قومیت اور تورانی عصبیت، وحدت اسلامی کی طرف سے سرد مہری، تنسیخ خلافت، مذہب پر نکتہ چینی اور آزادیٔ فکر و عمل کی بنیادیں استوار ہوئیں۔ چنانچہ ان تبدیلیوں کے نتیجہ میں ترکی کے روابط دنیائے اسلام سے بہت محدود ہو کر رہ گئے۔ اس کے مقابلہ میں مصر کے ساتھ دنیائے اسلام کے تعلقات نسبتاً زیادہ گہرے ہیں۔ اس کا ایک سبب بین الملّی زبان عربی بھی ہے۔ جس کے وسیلہ سے وہاں کے افکار و خیالات تمام دنیا کے مسلمانوں میں پھیلتے رہے ہیں اور ان کے اثرات چین سے مراکش تک پہنچتے ہیں۔
دنیائے اسلام میں مصر کو یہ اوّلیت حاصل ہوئی کہ قومیت کی فکری تحریک کو سب سے پہلے وہیں عروج حاصل ہوا اور ایک متحدہ وطنی قومیت کے فروغ کی کوششیں کی گئیں ویسے مصر کے عام حالات دنیائے اسلام کے دیگر ممالک سے کچھ مختلف نہیں تھے، لیکن ۱۷۹۸ء

---

[۱۷] ینگ، تصنیف مذکور، ص ۱۲۴۔
[۱۸] خانم خالدہ ادیب "ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش"، ص ۶۳؛ و نیز ایضاً۔

میں نپولین کے مصر پر حملہ نے اہلِ مصر کے قومیت، حب وطن اور نمائندہ حکومت کے جذبات و خیالات سے روشناس کرایا۔ اس حملہ سے مصر کی تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے [۱۹] مصر کی جغرافیائی حیثیت اور اس کی جنگی اہمیت کو محسوس کر کے یورپ کے ملکوں کی اس پر قابض ہونے کی کوششوں نے اہلِ مصر میں بیداری اور قومیت کے آثار پیدا کر دیے۔ اس بیداری کا ایک بڑا سبب نپولین کے ساتھ ماہرین علم و فن کی آمد بھی تھا، جن کی مدد سے دراصل نپولین مصر سے پورا پورا فائدہ اٹھانا چاہتا تھا۔[۲۰] اس کا ایک ضمنی پہلو کھنڈرات کی کھدائی سے آثارِ قدیمہ کا دریافت ہونا بھی تھا کہ اس سے اہلِ مصر میں اپنی پرانی تہذیب اور وطنی قومیت کے شدید جذبات پیدا ہوئے۔ نپولین کے بعد محمد علی کا دور مصریوں کی عام بیداری، ترقی اور خوش حالی کا دور ثابت ہوا۔ لیکن اس کے بعد جو حکمران آئے انھوں نے مصر کو اقتصادی حیثیت سے اسقدر زیر بار کر دیا کہ بیرونی قرضوں کے توسط سے بیرونی مداخلت اور اثر و نفوذ کا راستہ کھل گیا۔ پھر ۱۸۶۹ء میں نہر سویز کے کھل جانے سے مصر کی اہمیت بڑھنے کے ساتھ ساتھ اس اثر و نفوذ اور مداخلت میں مزید اضافہ ہوتا گیا، لیکن جس کے ردِ عمل میں مصری عوام میں جوش پیدا ہوا اور اعرابی پاشا کی زیرِ قیادت آزادی کی پہلی سیاسی تحریک شروع ہوئی۔ عرابی پاشا نے "مصر، مصریوں کے لیے" کا نعرہ

---

[۱۹] ہوجسن، تصنیف مذکور، ص ۲۱۶ - ۲۱۷؛ لیوس، "Middle East and the West."، ص ۳۴۔

[۲۰] لیکن اس کا اصل سبب دراصل نپولین نہیں بلکہ خود مصر کا حکمران محمد علی تھا، جس نے ان چیزوں کو خوش آمدید کہا" ـــــــ گب "Studies on the Civilization of Islam." ص ۲۲۸ ؛ "محمد علی پہلا شخص تھا جس کے ذہن میں سب سے پہلے یہ خیال پیدا ہوا کہ مغربی ایجادات سے فائدہ اٹھایا جائے۔" بروکلمن، سی "History of the Islamic Peoples." ص ۳۴۹۔

لگا کر وطنی قومیت کے جذبات کو زیادہ بھڑکایا[۴۱] چنانچہ اس طرح اہل مصر میں ترکوں کے خلاف بھی جذبات مشتعل ہونے لگے۔ اس عرصہ میں جمال الدین افغانی کی تحریک سے دنیائے اسلام کے دوسرے ممالک کی طرح مصر بھی متاثر ہوا۔ افغانی کے تعلقات مصر کے حساس اور مؤثر طبقہ سے استوار رہے اور ان کے مصر میں قیام سے مصریوں کو نئی فکری زندگی ملی۔ افغانی نے دنیائے اسلام میں یورپی طاقتوں کے خلاف بغاوت کا جذبہ پیدا کر دیا تھا۔ ان کی وجہ سے مصر میں بھی یہ جذبات عام ہو گئے۔ مفتی محمد عبدہٗ اور رشید رضا، جو افغانی کے خیالات سے مستفید اور متاثر تھے اور پھر بعد میں مصطفےٰ کامل علمی اور فکری سطح پر مصر میں ایک عام بیداری اور قومیت کے جذبات کا پھیلانے کا سبب بنے۔ ان حالات میں کہ جو بیرونی مداخلت کے ردعمل میں مصر میں رونما ہوئے —— مصر بیرونی اثرات کے تحت مغرب پرستی کے سیلاب میں بھی بہتا رہا۔ یہی حال شام کا بھی تھا، جو بحیرہ روم کے ساحل پر واقع ہونے کی وجہ سے بہت جلد مغربی اثرات کے نرغہ میں آ گیا تھا۔

ان ممالک میں مغرب پرستی بالعموم نوجوان نسلوں میں زیادہ قوی اور نمایاں رہی۔ ان میں ایسی تحریکیں کام کر رہی تھیں جو تجدد، قومیت اور مادی خیالات پھیلا رہی تھیں۔ قومیت کے تحت "اتحاد عرب" کے تصور نے بھی عربی معاشرہ اور اس کے افکار کو بہت متاثر کیا۔ یہ تصور دوسری جنگ عظیم تک ایک قوی جذبہ کی صورت اختیار کر چکا تھا اور بعد میں اس تصور نے سیاست اور معاشرت میں ایک اہم عنصر کا کام کیا ہے۔ اس تصور سے مشرق وسطیٰ کے تقریباً تمام ممالک کم و بیش متاثر ہوئے ہیں۔ پھر فلسطین کے مسئلہ نے بھی، جو پہلی جنگ عظیم کے بعد اہمیت اختیار کر گیا تھا، مشرق وسطیٰ بلکہ عالمی سیاست پر اپنے دیرپا اثرات چھوڑے ہیں۔ اس طرح نپولین کے مصر پر حملہ سے اس ڈیڑھ سو سال کی مدت کا آغاز ہوا جس میں اسلامی معاشرہ اپنے نشوو ارتقاء کے بہت نازک دور میں داخل ہوا۔ اس پوری مدت میں دوسری عالمگیر جنگ کے اختتام تک عملاً تمام دنیائے اسلام ایک حد تک یورپی طاقتوں کے

---

[۴۱] جس کی ابتداء دراصل ایک عیسائی سلیم نقاش نے کی تھی اور اسے ایک یہودی ابونداؔر نے پھیلایا اور پھر اسے عرابی پاشا نے اختیار کیا —— لیوس "Middle East and the West." ص ۸۰۔

مؤثر اقتدار کے ماتحت تھی۔ اس کے علاوہ اس تمام دور میں دنیائے اسلام کی زندگی مادی اور اخلاقی اعتبار سے مغربی تہذیب کے ساتھ ربط وضبط کی بنا پر متاثر ہوتی رہی۔ یہ اثر اس قدر گہرا اور دیرپا ثابت ہوا کہ جب بہت سے ممالک نے سیاسی آزادی حاصل کر لی تو بھی ان کے لیے ممکن نہ رہا کہ وہ قدیم طرزِ زندگی اور تہذیب کو اختیار کر سکیں[۲۲]۔

اس تمام عرصہ میں اسلامی فکر ایک بڑی حد تک وہابی تحریک کے اثرات سے مستفید ہوتی رہی ہے، جس نے اسلامی زندگی کو قرونِ وسطیٰ اور قرونِ اولیٰ کی صحت مند روایات سے ہمکنار کرنے کی کوشش کی ہے۔ دراصل اس تحریک کو مسلمانوں کے دورِ انحطاط کا خاتمہ بھی سمجھنا چاہیے، کیونکہ اسی تحریک کے باعث اسلام کی ایک نئی زندگی کا آغاز بھی ہوا ہے[۲۳]۔ اس کے اثرات ہی تھے کہ جن کے باعث ہر اسلامی ملک میں نئے حالات کا جائزہ لیا جانے لگا۔ ذہنی الجھاؤ، جو صدیوں کے جمود اور تقلید سے پیدا ہو چکے تھے، صاف ہوئے اور تلخیاں ابھر کر سامنے آئیں۔ خام امیدوں اور غلط تصورات کے محل گرنے لگے اور مسلمانوں نے محسوس کیا کہ وہ ایک نئے دور میں ہیں جس کے تقاضے مختلف ہیں۔ اگر انہیں ایک زندہ قوم کی حیثیت سے اس دنیا میں زندگی گزارنا ہے تو یقیناً انہیں اپنے لیے ایک علیحدہ اور مناسب راستہ بنانا ہوگا اور یہی وہ احساس تھا جو مسلمان مفکرین اور مصلحین سے اجتہاد کا تقاضا کرتا تھا۔ اسی کے ساتھ ساتھ اسلامی تہذیب و ثقافت کی روح بھی مسلمان مفکرین کا موضوعِ فکر بنی۔ مغربی قوموں سے روابط کے نتیجہ میں مشرقی اور مغربی تہذیبوں کے اتصال اور اختلاف پر گفتگو کا آغاز ہوا اور مصلحین اور مفکرین نے اسلامی تہذیب و ثقافت کو بیرونی اثرات کے مقابلہ پر رکھ کر دیکھنے کی کوشش کی۔ معاشرتی اور سیاسی سطح پر دین اور سیاست

---

[۲۲] شفیق غربال "اسلامی تاریخ میں افکار و تحریکات" مشمولہ "اسلام ــــ صراط مستقیم" ص ۱۳۶

[۲۳] اس تحریک کے اثرات کا جائزہ متعدد مصنفین نے لیا ہے۔ مثلاً کریگ، کینتھ "Conncels in Contemporary Islam." ص ۱۶، ۴۵، ۹۴، ۱۱۱، ۱۹۹، روزنتھال "Islam in the Modern National State." ص ۱۳: ہو رانی تصنیف مذکور (حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پر)

کے روابط پر بھی نظر ڈالی گئی اور مغرب کے وہ تصوّرات جو مثلاً مادیت، دین وسیاست کی تفریق اور وطنی قومیت کے عنوانات سے مارٹن لوتھر کی تحریک اصلاح اور انقلاب فرانس کے نتیجہ میں عام ہوئے تھے، دنیائے اسلام میں اضطراب کا سبب بنے۔ کافی عرصہ تک یہ مسائل اور مباحث تمام اسلامی ملکوں میں کسی نہ کسی شکل میں رونما ہوتے رہے ہیں۔ چونکہ ترکی ہی ایک اسلامی ملک تھا جو دوسروں کے مقابلہ میں آزادانہ طور پر اس مسئلہ پر غور و فکر کر سکتا تھا، اس لیے سب سے پہلے وہاں ان مسائل نے عملی صورت اختیار کی۔ ابتداءً مادیت اور وطنیت کے تصورات کو مصر کے علاوہ سب سے زیادہ فروغ حاصل ہوا۔ دین وسیاست کی تفریق کا تصور بیسویں صدی کے نتیجہ میں تنسیخ خلافت کے فیصلہ پر منتج ہوا۔ خلافت کا مسئلہ تمام دنیائے اسلام کے مسلمانوں کے لیے کسی عملی فائدہ کا باعث نہ ہوتے ہوئے بھی ایک جذباتی اہمیت رکھتا تھا۔ اب تک وہ کسی نہ کسی طرح اس منصب کے سبب مرکزیت کا ایک احساس رکھتے تھے۔ اس کی تنسیخ عام مسلمانوں کے لیے اضطراب اور بے چینی کا سبب بنی اور یہ مسئلہ کچھ مدت تک کے لیے زیرِ غور رہا۔ مادیت کے تصوّرات کے تحت اشتراکیت کے مسئلہ نے بھی مسلمانوں کی توجہ کو اپنی طرف پھیر لیا اور کئی اسلامی ملکوں میں اسے اختیار کرنے کی کوشش کی گئی۔

ان مسائل نے وقتاً فوقتاً جدید دنیائے اسلام کو متاثر کیا۔ دراصل جدید دنیائے اسلام جو مختلف مسائل کی آماجگاہ بنی ہوئی ہے، مختلف ممالک کے متعدد مصلحین، مجاہدین اور راہنماؤں کی اصلاحی کاوشوں، ان کے افکار اور ان کی تحریکات کی تجربہ گاہ بھی بنی ہوئی ہے، جو ان کے مسائل کے حل، اس کی بیداری، آزادی اور خوشحالی کے لیے مختلف وقتوں اور مختلف خطوں میں سرگرم رہے ہیں۔ کئی حیثیتوں میں ان مصلحین اور راہنماؤں کے مقاصد میں ایک اشتراک معلوم ہوتا ہے۔ ان میں سے بعض کے افکار اور ان کی تحریکوں کے اثرات اپنے اپنے علاقوں سے نکل کر دنیائے اسلام کے دوسرے ممالک تک پہنچے، مثلاً وہابی تحریک، جو نجد کے علاقہ میں پیدا ہوئی، دنیائے اسلام کے اکثر ممالک میں یا تو پھیل گئی یا اس کے گہرے نقوش کئی ممالک میں تلاش کیے جا سکتے ہیں۔ کم و بیش یہی حال

(حاشیہ صفحہ سابقہ) ص ۱۵۵، ۱۴۴، ۲۲۵ وبعدہٗ ؛ وغیرہ۔

سنوسی ۲۴ تحریک اور دیگر تحریکوں کا بھی تھا۔ جمال الدین افغانی کے اثرات افغانستان، ایران، ترکی، مصر اور ہندوستان وغیرہ میں پہنچے اور کئی تحریکوں کا سبب بنے۔ لیکن اس کے باوجود اگر انیسویں اور بیسویں صدی کے دنیائے اسلام کے حالات کا گہری نظر سے جائزہ لیا جائے تو یہ بات بھی اپنی جگہ نمایاں نظر آتی ہے کہ اس کے ہر ملک کے مسائل مختلف تھے اور اس لحاظ سے ان کو مقامی حالات کی روشنی میں ہی حل کیا جاسکتا تھا۔ یہ ضرور ہے کہ مغربی استعماری طاقتیں اپنے اپنے مفادات کے اسلامی ملکوں میں اپنے قدم جمانے کی کوششوں میں رہی، چنانچہ ان کے خلاف ایک متحدہ اسلامی محاذ بنایا جاسکتا تھا، لیکن ان طاقتوں کے اقتدار کی نوعیت اور تسلط کا انداز ہر ملک میں مختلف تھا اور وہاں کے سیاسی، سماجی اور معاشی حالات بھی جدا جدا تھے۔ یہی وجہ تھی کہ ایک ہمہ گیر تحریک بنیادی طور پر تمام اسلامی ممالک کا حل پیش کرنے میں ناکام رہ جاتی جیسا کہ جمال الدین افغانی کی تحریک کا انجام ہوا، جو بہر حال ناکام رہی ۲۵ یہ اور بات ہے کہ اس نے ذہنی اور سیاسی بیداری کی ایک فضا پیدا کر دی۔

بعض تحریکیں اور افکار محض اپنے اپنے علاقوں ہی تک محدود رہے اور بظاہر ان کا مقصد بھی اپنے مخصوص علاقوں کے مسائل حل کرنا تھا، جیسے ہندوستان میں سید احمد خان کی تحریک، ترکی میں مدحت پاشا اور فواد پاشا، ایران میں شیخ ہادی نجم آبادی، تیونس میں خیر الدین پاشا، الجیریا میں امیر عبدالقادر، روس میں مفتی عالم جان اور مصر میں مصطفےٰ کامل کی تحریکیں اور مساعی۔ ہندوستان میں شاہ ولی اللہ کی تحریک بھی بہت بھرپور اور جاندار تھی اور اس میں اس بات کی توقع تھی کہ اس کے بنیادی افکار اور اصولوں سے دنیائے اسلام کے دوسرے ممالک بھی فائدہ اٹھا سکتے، لیکن اس تحریک کا مقصد ہندوستان کے مخصوص حالات و مسائل کے نتیجہ میں تشکیل پایا تھا۔ یہ اور بات ہے کہ اس کے مستفیض علماء کے ایک طبقہ نے بہت بعد، بیسویں صدی کے اوائل میں، دنیائے اسلام کے دوسرے ممالک اور وہاں کی انقلابی تحریکوں سے اپنے تعلقات کو استوار کرنے کی ایک کوشش بھی کی، لیکن

۲۴ اس کے اثرات کا جائزہ متعدد تصانیف میں ملتا ہے۔ خصوصاً: انصاری، ظفر اسحاق، "The Sanusi Movement." ص ۱۲۹ - ۱۵۲؛ آدم، چارلس سی: "The Sanusis." ص ۲۱ - ۴۵۔

۲۵ ان امور کا تفصیلی جائزہ متعدد مؤقر تصانیف میں لیا گیا (حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پر)

اس میں اتنی قوت نہ تھی کہ وہ بین الاقوامی حالات کا مقابلہ کر سکتی، چنانچہ ناکام رہی[۲۶]

بحیثیت مجموعی ان افکار اور تحریکات کے حلقۂ اثر میں ان کے مخصوص علاقے اور بالعموم ساری دنیائے اسلام تھی۔ جن مفکرین اور مصلحین نے قوم کی اصلاحی اور تعمیری خدمات انجام دیں، وہ بہرحال دنیائے اسلام کی ان تحریکات اور ان کے افکار سے متاثر ہوئے تھے یہاں تک کہ بیسویں صدی تک پہنچتے پہنچتے یہ حلقۂ اثر اسی اعتبار سے کافی وسیع ہوتا گیا، چنانچہ جمال الدین افغانی اور بیسویں صدی کے مصلحین اور مفکرین بالعموم تمام اہم افکار اور تحریکات سے متاثر ہوئے ہیں۔ ایسے مفکرین نے ذاتی طور پر خود بھی غور و فکر کرنے کے بعد اپنے گرد و پیش بلکہ اس سے بھی بڑھ کر دنیائے اسلام اور ساری ملت اسلامیہ کے مسائل کا حل پیش کرنے کوشش کی لیکن ان کے غور و فکر میں کم از کم ایک حد تک دوسرے افکار بھی پس منظر کی حیثیت اختیار کرتے رہے ہیں، مثلاً اس نوع کے مفکرین میں اقبال کا ایک اہم اور مثالی نام ہے، جنھوں نے ذاتی طور پر ایک مفکر شاعر کی حیثیت میں دنیائے اسلام اور ملت اسلامیہ کے تمام اہم مسائل پر نظر ڈالی اور ان کے حل کے لیے اپنی فکر کو مرکوز کیا۔ اقبال نے اپنے گرد و پیش کے ماحول میں شاہ ولی اللہ اور سید احمد خاں اور ان سے آگے بڑھ کر وہابی تحریک، سنوسی تحریک اور جمال الدین افغانی کی تحریک سے اثرات قبول کیے اور ان سے بھی اپنی فکر کی تشکیل میں مدد لی۔ پھر وقت کے مختلف مسائل نے، جن میں خلافت، اشتراکیت، وطنی قومیت اور فلسطین جیسے مسائل کو خاص اہمیت حاصل رہی، اقبال کی فکر کو متہیج اور مضطرب کیا ہے۔ چنانچہ ان پر اقبال کا ردعمل، ان کی فکر اور شخصیت کے ایک نمائندہ اظہار کی حیثیت رکھتا ہے۔

(حاشیہ صفحہ سابقہ) ہے، خاص طور پر کڈی نکی آر "Sayyid Jamal Ad-din Al-Afghani." اور کیدوری ایلی، "Afghani and Abdui."

[۲۶] تفصیلات کے لیے: محمد میاں، سید، "تحریک شیخ الہند"۔

وہابی تحریک

اقبال نے اپنے نظامِ فکر میں جن ماخذ سے فیض اٹھایا ہے ان کی فہرست طویل ہے۔ انھوں نے اپنی فکر کی بنیاد اسلام کے عقائد اور حکمائے اسلام کی حکمت پر رکھی ہے۔ اور اس ضمن میں وہ مختلف علمائے اسلام اور ان کے افکار اور ان کی تحریکات سے اثر پذیر ہوئے ہیں۔ اپنی تحریروں میں گاہے گاہے انھوں نے ان ماخذ کے حوالے دیے ہیں جن سے ان کے ذہن نے اثرات قبول کیے اور ان شخصیات و تحریکات کی نشاندہی کی ہے جن سے ان کی فکر کی آبیاری ہوئی ہے۔ جدید دنیائے اسلام میں مسلمانوں کے زوال کو روکنے کی جتنی بھی کوششیں ہوئی ہیں ان میں، اپنے ہمہ گیر اور دُور رس اثرات کے لحاظ سے، وہابی تحریک کو اوّلیت حاصل رہی۔ باوجودیکہ اس تحریک کا حادی مقصد مسلمانوں کی بحیثیت مجموعی اصلاح تھا اور یہ مسلمانوں کو واپس اسلام کے قرونِ اولیٰ کی طرف لے جانا چاہتی تھی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ ملت اسلامیہ کی نشاۃ الثانیہ کا ایک اہم عامل تھی ——— اور جو بیداری اس کی وجہ سے پیدا ہوئی اقبال نے اس کی قدر و قیمت کا بھرپور اعتراف کیا ہے۔

وہابی تحریک اپنے دور کے زوال آمادہ حالات کا فطری تقاضہ تھی۔ یہ محمد بن عبدالوہاب نجدی سے منسوب ہے، جن کی ولادت ۱۷۰۳ء میں ہوئی [۱] ان کی پیدائش کے وقت

---

[۱] مسعود عالم ندوی "محمد بن عبدالوہاب، ایک مظلوم اور بدنام مصلح" ص ۳۴

تک دنیائے اسلام کا دینی اخلاقی انحطاط اپنی انتہا کو پہنچ چکا تھا۔ تصوف کے غیر اسلامی شعائر اور فرسودہ توہمات کی کثرت نے اسلامی عقیدۂ توحید کو پس پشت ڈال دیا تھا۔ مسجدیں سنسان اور ویران رہتی تھیں، جاہل عوام ان سے گریزاں تھے اور زیادہ تر تعویز، گنڈوں اور فقیروں پر اعتقاد رکھتے تھے۔ بزرگوں کے مزارات کی زیارت اور اپنے عقائد کی ان سے وابستگی روزمرہ کا شعار تھا۔ انھیں نجات دہندہ سمجھ کر ان کی پرستش کی جاتی تھی۔ اسلام کی بنیادی و اخلاقی تعلیمات کو نہ صرف نظر انداز کر دیا گیا تھا بلکہ ان کی خلاف ورزی بھی کی جاتی تھی[۱] کتاب وسنت کے مقابلے میں مذہبی عالموں، پیروں اور فقیروں کے اقوال کو ترجیح دی جا رہی تھی۔ لوگ محض برائے نام مسلمان رہ گئے تھے۔ سیاسی شعور کسی طور پر بھی ظاہر نہیں تھا، جہاں کچھ طاقت تھی وہاں ملوکیت کا دور دورہ تھا۔ نام نہاد خلیفہ کی ساکھ ختم ہو چکی تھی اور بعض صوبوں میں اطاعت بھی نہیں کی جاتی تھی۔ یمن، ایک صدی پہلے خود مختار ہو چکا تھا۔ مکہ کے اشراف عیسائیوں کی نسبت اپنے سردار کی مخالفت میں زیادہ سرگرمی دکھانے پر تیار تھے۔ یکجہتی کا احساس مفقود تھا اور مکہ جو بہر حال روحانی مرکز تھا، مادی عیاشیوں کی آماجگاہ بن چکا تھا۔ حالانکہ اس وقت دنیائے اسلام کی روبہ زوال صورتحال ان سب کے سامنے تھی کہ ہندوستان عیسائیوں کے قبضۂ اختیار میں آچکا ہے اور یورپ میں بھی غیر مسلم طاقتیں ترکوں پر ضربیں لگا رہی تھیں، پھر بھی خانہ جنگی اور سیاسی بدحالی عام تھی۔ اس ابتری اور زوال کو روکنے کی کسی بھی کوشش کو متعدد مشکلات پیش آسکتی تھیں۔ چنانچہ محمد بن عبدالوہاب کی تحریک کو بھی متعدد دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا۔ انھوں نے ابتدائی عمر ہی میں، جبکہ وہ عرب کے ممتاز اور معتبر علماء میں شمار ہونے لگے تھے، اصلاح و تجدید کی دعوت دینا شروع کی۔ ان کی تحریک کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان اسلام کی اصل اور خالص تعلیمات کو اختیار کریں[۲]۔ صدیوں کے بگڑے ہوئے

---

[۱] ان حالات کا نقشہ، اسٹوڈرڈ "The New Worled of Islam." ص ۲۵، ۲۶ میں عمدگی سے کھینچا گیا ہے۔ [۲] حبیب امین کورانی "The Interaction of Islamic and Westem Thought in the Arab World." مشمولہ "Near Eastern Culture and Society." (حاشیہ آئندہ صفحہ پر)

اخلاق کی اصلاح اس صورتحال میں کچھ آسان نہ تھی۔ وہ بدؤں سے چوری، راہ زنی اور مکاری چھڑا کر ان میں راست بازی اور ہمدردی کی صفات پیدا کرنا چاہتے تھے۔ جاہلوں کے غلط عقائد، بدعت و شرک کی اصلاح ان کی زندگی کا مقصد بن گیا۔ انھوں نے اپنی دعوت کی بنیاد توحید کی پاکیزگی پر رکھی اور تمام عبادات کو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ وابستہ کرنے پر زور دیا۔ روز مرہ کی زندگی میں مسنون طریقے کے خلاف جو بدعتیں رائج ہوگئیں تھیں ان کو ختم کرنے کیلئے عملی قدم اُٹھایا۔ انھوں نے لوگوں میں اس بات کی تبلیغ کی کہ وہ مذہب کی اصل پاکیزگی اور سادگی کی طرف لوٹیں اور ان بدعتوں کو ترک کر دیں جو مذہب میں سرایت کر گئی ہیں اور امتداد زمانہ کے ساتھ اتنی زیادہ جمع ہوگئی ہیں کہ مذہب کی حقیقی شکل و معنی محو ہوگئے ہیں۔ ان کی تعلیم کا مقصد مذہب کا تزکیہ اور ایمان داروں کی مذہبی زندگی کی تجدید تھا[۴] اس کے ردعمل میں مخالفتوں اور رکاوٹوں کا پیدا ہونا غیر یقینی نہیں تھا لیکن اس کے باوجود انھوں نے دعوت و تبلیغ کا سلسلہ جاری رکھا۔ ان کے بڑھتے ہوئے اثر کو دیکھ کر علاقے کے حکمران خاصے متردد تھے۔ جس کے نتیجے میں وہ اپنے آبائی وطن عیینہ سے نکلنے پر مجبور ہوئے اور چند برسوں کے ابتلا کے بعد نجد کے امیر محمد بن سعود کے ہاں پناہ لی[۵] امیر اور اس کے متعلقین اس دعوت توحید کے حامی بن گئے اور سرگرمی سے اس کے لیے کوشاں رہے۔ ان کی مدد و معاونت کے سبب محمد بن عبدالوہاب نے اب زیادہ سرگرمی اور مستعدی سے تبلیغ شروع کی۔ امیر کی وفات ۱۷۶۵ء کے بعد ان کے ایک فرزند عبدالعزیز سربراہِ مملکت ہوئے۔ ان کے زمانۂ اقتدار میں دعوت کی توسیع و تبلیغ زیادہ بڑے پیمانے پر ہوئی۔ اطراف و اکناف سے متعدد طلبا اور علما محمد بن عبدالوہاب کے حلقۂ درس میں شریک ہوتے اور پھر لوٹ کر اپنے اپنے علاقوں میں اس دعوت کو عام کرتے۔ خود محمد بن عبدالوہاب بنفسِ نفیس عام تبلیغی کاموں کی نگرانی کرتے تھے۔ انھوں نے نواسی سال کی عمر (۱۷۹۲ء) میں وفات پائی۔ ان کے بعد ان کے بیٹے اور پوتے دعوت و تبلیغ کا فریضہ سرگرمی سے انجام

---

[۳] حاشیہ صفحہ سابقہ " مرتبہ ٹی۔ سی۔ ینگ، ص ۱۵۹

[۴] نجلا عزالدین " عرب دنیا " ص ۰۰

[۵] مسعود عالم ندوی، " ہندوستان کی پہلی اسلامی تحریک " ص ۱۰

سے انجام دیتے رہے۔ اور دوسری طرف امیر عبدالعزیز اپنا دائرۂ حکومت وسیع کرتے رہے۔ یہاں تک کہ نجد کا پورا علاقہ ان کے ماتحت آگیا۔ حجاز اور مکہ معظمہ بھی ان کے زیر حکومت آگئے۔ اور سعودی حکومت خلیج فارس سے بحیرۂ احمر تک پھیل گئی۔ اس حکومت کے سیاسی استحکام اور پھیلاؤ سے جزیرہ نمائے عرب کو بڑا فائدہ پہنچا۔[۶] محمد بن عبدالوہاب محض اسلام کی تبلیغ و تلقین پر ہی قانع نہ تھے بلکہ وہ ایک ایسا معاشرہ قائم کرنے کا عزم رکھتے تھے جس میں اسلام کی خالص اور پاکیزہ تعلیمات کو زندگی کے عملی دستور کی صورت میں نافذ کیا جا سکے۔ سعودی حکومت کے زیرِ سایہ لوگوں کا طرزِ زندگی، عقائد اور کردار یکسر بدل گئے۔ ہر طرف امن و امان قائم ہو گیا۔ ناجائز محصول ختم کر دیے گئے۔ عیش و عشرت کا خاتمہ ہوا، شریعت پر لوگوں کا عمل بڑھ گیا اور متعدد بدعتیں ترک کر دی گئیں[۷]۔

وہابی تحریک کو آغاز ہی میں شدید مخالفتوں سے دوچار ہونا پڑا۔ اور محمد بن عبدالوہاب کی زندگی کا اکثر و بیشتر حصہ ان سے نبرد آزما رہنے میں بسر ہوا۔ ان کے مخالفین نے یہ الزامات اس تحریک کے عقائد پر لگائے کہ محمد بن عبدالوہاب ایک نئے مذہب کی تعلیم دیتے ہیں، جس کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔ وہ ایک نیا فرقہ بنا رہے ہیں اور یہ کہ جو لوگ ان کی سیادت تسلیم نہیں کرتے انہیں کافر قرار دیتے ہیں۔ ان الزامات میں گو کہ صداقت نہیں تھی لیکن محمد بن عبدالوہاب کے مخالفین اپنے متبعین کو اس جھوٹ کے باور کرانے میں کامیاب ہو گئے۔ چنانچہ لفظ "وہابی" عیب سمجھا جانے لگا۔ اس صورت حال سے برطانیہ نے اپنے مسلم مقبوضہ علاقوں میں خاطر خواہ سیاسی فائدے اٹھائے اور مسلمانوں کے درمیان افتراق کی خلیج کو وسیع کرنے کے لیے ہر

---

[۶] تفصیلات کے لیے: گیری ٹروٹیلر "The Birth of Saudi-Arabia." ص ۲۱۶ - ۲۳۱

[۷] ایضاً، ص ۱۷ - ۱۸؛ یہی مصنف "محمد بن عبدالوہاب" ص ۴ وبعدہٗ؛ شیخ احمد عبدالغفور عطار، "محمد بن عبدالوہاب" ص ۹۶ - ۹۷ وبعدہٗ؛ مریم جمیلہ "اسلام ایک نظریہ، ایک تحریک" ص ۱۶۵؛ بروکلمین "History of Islamic People." ص ۳۵۲ - ۳۵۳؛ حورانی "Arabic Thought in the Liberal Age." ص ۳۸

اس شخص اور تحریک کو "وہابی" کے لقب سے موسوم کیا، جو اس کے سیاسی مفادات کے منطقوں میں اس کے لیے رکاوٹ یا مضرت کا سبب بن رہی تھی۔ جیسے ٹیپو سلطان کو، اس کی مذہبی اصلاحات کے بہانے سے "وہابی" مشہور کرایا ــــ اور سیاسی فوائد حاصل کیے۔ تحریکِ مجاہدین، جو ایک طویل عرصے تک برطانیہ کے لیے دردِ سر بنی رہی، "وہابی تحریک" قرار دی گئی۔ مصر کے البانوی حکمران محمد علی نے جب وہابیوں کو شکست دی تو حکومتِ برطانیہ نے اپنے جذبات مسرت ایک وفد بھیج کر ظاہر کیے ۵۔ اگرچہ وہابی تحریک خالص سیاسی معنوں میں جزیرہ نمائے عرب تک محدود رہی تاہم روحانی اعتبار سے اس کے نمایاں اثرات عالمِ اسلام میں ہر جگہ، کم یا زیادہ محسوس کیے جا سکتے ہیں۔ اس تحریک کی قابلِ تقلید مثال سے ہندوستان میں تحریکِ مجاہدین اور افریقہ میں سنوسی تحریک اور بعد میں مصر میں کچھ اور تحریکوں کو ترغیب ملی۔ اسلام کی نشاۃ ثانیہ کی کوششوں میں فی الحقیقت اس تحریک کو اوّلیت حاصل ہے۔ ۹۔

محمد بن عبدالوہاب بلند پایہ عالم اور مجدد اور صحیح معنوں میں امام احمد بن حنبل اور امام ابن تیمیہ کے جانشین تھے۔ انھوں نے توحید، قرآنِ حکیم کی اصل تعلیمات اور خالص سُنّت کو اختیار کرنے پر زور دیا۔ ہر طرح کے شرک سے بچنے اور قرآنِ حکیم کی متصوفانہ اور اعتزالی تفاسیر اور شروح پر توجہ دینے کے بجائے سیدھے سادے متن اور اس کے معنوں کی طرف رجوع کرنے کی تاکید کی۔ ان کو یہ اندیشہ تھا کہ چونکہ تفاسیر اور حواشی انسان کی ذہنی کاوش کا نتیجہ ہوتے ہیں اس لیے بے خطا نہیں ہو سکتیں۔ ان کا مؤقف یہ تھا کہ اگر قرآن کو مختلف تفسیروں کے ساتھ خلط ملط کر دیا گیا تو کلام اللہ کی اصل تعلیم تک مسلمانوں کی رسائی ناممکن ہو جائے گی۔ اسی طرح انھوں نے مسلکِ تصوف کی ان تمام کج رویوں کے خلاف بھی جدوجہد کی جو اسلام کے بنیادی عقیدۂ توحید سے متصادم تھیں۔ اس لحاظ سے اولیا پرستی، قبر پرستی، اہلِ قبور

---

۵ مریم جمیلہ، "اسلام ایک نظریہ، ایک تحریک" ص ۱۶۸؛ ترکی میں بھی، جو برطانیہ کی سیاسی ریشہ دوانیوں کے زیرِ اثر تھا، اس تحریک کے خلاف شدید ردِّعمل پایا جاتا تھا۔

۹ اس تحریک کے اثرات کا ایک جائزہ، کینتھ کریگ "Counsels in Contemporary Islam." ص ۱۶، ۳۵، ۹۴، ۱۱۱، ۱۸۸، ۱۹۹؛ ..

معین الدین احمد خاں: "حاشیہ صفحہ آئندہ پر دیکھیں"

سے استعانت، بدعات و منکرات اور قبروں پر مسجدیں بنانے اور مقبرے تعمیر کرنے کا رواج ان کی تنقید کا نشانہ بنا۔ اس کے برعکس بعض عمدہ اخلاق و عادات پر انھوں نے خاصا زور دیا جیسے انکساری، قناعت اور صبر و استقلال اور حرص و طمع اور حسد اور غرور کی بیخ کنی وغیرہ۔ اسلام کے پانچ ارکان نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج اور جہاد پر سختی سے عمل کرنے کی تلقین بھی ان کی تعلیمات کا بنیادی حصہ تھی۔ ان کے تمام تر نظریات حقیقتہً خالص اسلام کی تعمیل میں تھے۔ ان کی مذہبی اصلاحات بنیادی طور پر تین پہلوؤں میں منقسم ہیں ——

۱۔ **توحید** —— خدا موجود بالذات اور کل کائنات کا خالق ہے۔ وہ اپنی صفات میں وحدہٗ لاشریک ہے۔ روحانی بلندی اور نجات قرآنِ حکیم اور شریعت کے احکام کی کامل بجا آوری میں مضمر ہے نہ کہ خدا کے وجود میں مخلوط ہو جانے کے متصوفانہ مسلک میں۔

۲۔ **اجتہاد** —— حالاتِ حاضرہ کے مطابق مسلمانوں کو جو حق تاویل دیا گیا ہے، وہ اس کے قائل تھے اور اس حق پر عمل کرنے کی مصلحت پر اصرار کرتے تھے، لیکن ان کا خیال تھا کہ آئمۂ اربعہ کے پیرو عملاً اس حق سے لاتعلق ہو گئے ہیں۔ محمد بن عبدالوہاب اندھی تقلید کے مخالف تھے، چنانچہ انھوں نے اس کے حامیوں پر تنقید کی۔

۳۔ **ردِّ بدعات** —— محمد بن عبدالوہابؒ نے ان تمام مذہبی اور سماجی اعمال اور رسوم کی مذمت کی ہے جن کی کوئی مثال یا جواز شریعت میں موجود نہیں ہے۔ ان میں سب سے زیادہ قبر پرستی، پیروں کی حد درجہ تعظیم، بیوہ کے نکاحِ ثانی کا امتناع اور مختلف تقریبات

"حاشیہ صفحہ سابقہ" "A History of the Faraizi Movement." ص ۱۱، ۱۷۱، ۱۷×، ۱۷×؛ روزنتھال "Islam in the Modern National State." ص ۱۳؛ "ہورانی" ... "Arabic Thought in the Liberal Age." ص ۵۵، ۲۲۲، ۲۲۵ وبعدہٗ۔ اور ہوجسن "The Venture of Islam." ج ۳، ص ۲۲۹۔ ۲۳۰ میں ہے۔

میں فضول خرچی جیسے مفاسد شامل ہیں ۱۰؎
محمد بن عبد الوہاب نے خود کو اور اپنے پیروکاروں کو "موحدین"، عقیدۂ توحید کے حامل، کے لقب سے موسوم کیا ہے۔ اور اپنی تحریک کا مقصد "سلف صالحین" کی طرف رجوع کرنا قرار دیا ہے۔ اسلام، محمد بن عبد الوہاب کے خیال میں، محض الفاظ کا مجموعہ یا دوسروں کے اقوال کی تقلید کا نام نہیں ہے۔ حشر کے دن محض یہ دلیل کافی نہ ہوگی کہ "جو کچھ لوگوں نے کہا میں نے اسے تسلیم کیا اور دہرایا" ۱۱؎ "ہمیں لازماً علم ہونا چاہیے کہ اسلام حقیقتاً کیا ہے؟ یہ شرک کو ترک کرنا اور ایک خدا کو ماننا ہے۔" حقیقی اسلام ــــ محمد بن عبد الوہاب کے مطابق، سلف صالحین کے دور تک رہا۔"

اپنے عقائد و نظریات کے اعتبار سے محمد بن عبد الوہاب نے کسی نئے عقیدے یا نظریے کو اسلام میں شامل نہیں کیا۔ وہ حنبلی مکتبۂ فکر سے تعلق رکھتے تھے اور ان پر امام ابن تیمیہ کا اثر تھا ۱۲؎ وہ محض یہ چاہتے تھے کہ اسلام اپنی روح میں اور اصل صورت میں رائج ہو جائے اور مسلمان اپنے عقائد و کردار کے لحاظ سے قرون اولیٰ کی طرف رجوع کریں۔ اپنے نتائج کے اعتبار سے ان کی تحریک نے عصری زوال کی کمزوریوں اور بداعمالیوں کا انقطاع کیا اور ساتھ ہی اس نے قرون وسطیٰ کی شہنشاہیت کی پیدا کردہ تہذیبی قباحتوں اور مسلک تصوف کی بے عملیوں کا تدارک کیا۔ اور اس کے علاوہ اس نے صرف غیر اسلامی فلسفے ہی کا نہیں بلکہ مذہبی فکر کا بھی رد کیا۔ اسی طرح اس نے تمام فرقوں، یہاں تک کہ شیعیت کی۔ جو اب بہت مستحکم ہو چکا تھا، مخالفت کی ۱۳؎ محمد بن عبد الوہاب اس لحاظ سے ایک مصلح نہیں تھے کہ وہ اسلام کے عقائد

۱۰؎ تفصیلات کے لیے، مسعود عالم ندوی "محمد بن عبد الوہاب" ص ۱۳۲، ۱۴۸؛ سلطان: محمد بن عبد الوہاب" ص ۸۰، ۱۷۸۔ ۱۰۲۔ ۱۱؎ مجموعات الرسائل والمسائل النجدیہ' ج ا، ص ۲ بحوالہ حورانی، "Arabic Thought in the Liberal Age." ص ۳۷۔ ۱۲؎ "مجموعات الرسائل"؛ بحوالہ ایضاً، و نیز ہو جسن "The Venture of Islam." ج ۳، ص ۱۶۰۔ ۱۳؎ اسمتھ "Islam in Modern History." ص ۴۹؛ و نیز تفصیلات کے لیے، ایضاً ص ۴۸۔ ۵۱

ہیں کوئی تبدیلی چاہتے تھے یا اس کی تعلیمات کی کوئی نئی تعبیر ضروری سمجھتے تھے بلکہ وہ ان معنوں میں ایک مصلح تھے کہ انھوں نے دور از اسلام عقائد اور اعمال کی مذمت کی اور ان کی تطہیر کی ۔[۱۴]

اقبال نے کسی طور پر بھی محمد بن عبد الوہاب کے ان مقاصد سے صرف نظر انداز نہیں کیا ہے۔ ان کی حکمت اور ان کی شاعری کا حاوی رجحان ان ہی مقاصد کا حامل تھا، جن پر وہابی تحریک کاربند رہی۔ اقبال نے محمد بن عبد الوہاب کی تجدیدی مساعی پر اپنی ستائش کا اظہار کیا ہے۔ مجددین اسلام کا ذکر کرتے ہوئے ایک جگہ انھوں نے لکھا کہ :

"زمانۂ حال میں میرے نزدیک اگر کوئی شخص مجدد کہلانے کا مستحق ہے تو وہ صرف جمال الدین افغانی ہے۔ مصر، ایران و ترکی و ہند کے مسلمانوں کی تاریخ جب کوئی لکھے گا تو اسے سب سے پہلے عبد الوہاب نجدی اور بعد میں جمال الدین افغانی کا ذکر کرنا ہوگا۔"[۱۵]

اس اعتبار سے اقبال محمد بن عبد الوہاب کی تجدیدی مساعی کو جدید دنیائے اسلام میں اوّلیت کا درجہ دیتے تھے۔ ان کے خیال میں محمد بن عبد الوہاب نے ـــــــ

"... اس آگ کو جو ان کی بے چین روح میں دبی ہوئی تھی سارے عالم اسلام میں پھیلا دیا ... اور جن کی بدولت اس میں زندگی کی ایک نئی لہر دوڑ گئی"[۱۶]

ایک اور جگہ انھوں نے وہابی تحریک کو ـــ "جدید دنیائے اسلام میں زندگی کی پہلی تڑپ" سے تعبیر کیا ہے[۱۷] اور ان کے خیال میں یہ ـــــــ

..... "ایک چنگاری تھی جس سے عالم اسلام میں ہر کہیں تقلید اور استبداد کے خلاف ایک آگ بھڑک اٹھی، صدیوں کا جمود ٹوٹا، قوائے علم و عمل شل ہو رہے تھے، ان میں پھر حرکت پیدا ہوئی۔ یہ بات سمجھ میں آئی کہ مغرب کے سیاسی اور معاشی تغلب کے خلاف ایک محاذ قائم ہونا چاہئیے۔"[۱۸]

---

[۱۴] انٹونیس "The Arab Awakening." ص ۲۲ [۱۵] "اقبال نامہ" ج ۲، ص ۲۳۱۔ [۱۶] "ترجمۂ خطبات" ص ۲۳۵۔ [۱۷] "حرفِ اقبال" ص ۱۴۸۔ [۱۸] بحوالہ سید نذیر نیازی "اقبال کے حضور" ج ۱، ص ۳۲۱، ۳۲۲

اقبال وہابی تحریک کے نظریات و مقاصد کے بیشتر حصے سے متفق تھے۔ محمد بن عبدالوہاب جن نظریات کے حامل تھے اور جن کی بنیاد پر انھیں مجدد عصر کا رتبہ حاصل ہوا، اقبال کی فکر میں قدرے رد و بدل کے ساتھ انھیں دیکھا جا سکتا ہے۔ محمد بن عبدالوہاب کی کل مساعی کی بنیاد فی الحقیقت ان کے نظریۂ توحید اور اجتہاد کے ضمن میں ان کے نقطۂ نظر میں مضمر ہے۔ اس تعلق سے اقبال نے ان سے اختلاف نہیں کیا ہے۔ توحید پر ان کا جو ایمان ہے، وہ غیر متنازعہ اور مسلّمہ ہے اور اس کا اظہار انھوں نے متعدد تحریروں اور اپنے کلام میں کیا ہے۔ جیسے ــــــ

یہ مال و دولت دنیا یہ رشتہ و پیوند
بتان وہم و گمان، لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ
یہ نغمہ فصل گل و لالہ کا نہیں پابند
بہار ہو کہ خزاں، لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ
اگرچہ بُت ہیں جماعت کی آستینوں میں
مجھے ہے حکم اذاں، لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ

ان کا فلسفۂ خودی خدا کے وجود میں مخلوط ہو جانے کے متصوفانہ مسلک سے قطع نظر خلافت الٰہیہ کے حصول کے مقصد کا حامل ہے، جس میں انسان شعور ذاتی کے انتہائی کمال تک پہنچتا ہے اور اس کی قوت سب سے اعلیٰ علم سے مل جاتی ہے اور اس کی زندگی میں خیال اور عمل اور عقل حیوانی اور عقل انسانی ایک ہو جاتے ہیں۔ اسرار خودی میں لکھتے ہیں

نائب حق ہمچو جان عالم است	ہستیٔ او ظل اسم اعظم است
از رموز جزو و کل آگاہ بود	در جہاں قائم بہ امر اللہ بود
خیمہ چوں در وسعت عالم زند	ایں بساط کہنہ را برہم زند
فطرتش معمور و می خواہد نمود	عالمے دیگر بیارد در وجود
صد جہاں مثل جہان جزو و کل	روید از کشت خیال او چو گل

چونکہ خدا ہی تمام کائنات اور زندگی کی روحانی بنیاد ہے۔ اس لیے خدا سے وابستگی دراصل انسان کی اپنی بلند ترین خودی سے وابستگی کے مترادف ہے۔

اجتہاد کے ضمن میں ان کا خیال ہے کہ ایک قوم کی زندگی اور تازگی کا دار و مدار افراد کی ذہنی و جسمانی نشو و نما پر منحصر ہے۔ جب تک کسی قوم میں ایسے آزاد مرد اور جوان افراد

پیدا نہ ہوں، جو اپنے دل کی گہرائیوں اور دماغ کی صلاحیتوں سے قوم کو نئے تصورات سے روشناس کرائیں جو معاشرے کی بدلتی ہوئی ضروریات سے ہم آہنگ ہونے کا نیا طریقہ بتائیں، اس وقت تک اس قوم کے ارتقائی منازل طے کرنے کے امکانات نہیں۔ اقبال اس سلسلے میں کہتے ہیں کہ صدیوں کے فقہی جمود کے بعد امام ابن تیمیہ پہلے شخص تھے، جنھوں نے تقلید کے خلاف آواز بلند کی۔ انھوں نے تمام فقہی مسائل میں کتاب وسنت کی بلاشبہ راہنمائی کی طرف لوگوں کو مدعو کیا اور اپنے دور کے تقاضوں کو مدِنظر رکھتے ہوئے نئے نقطۂ نظر کی تشریح کی۔ اس مردِ مومن نے تمام مخالفتوں اور مصیبتوں کے باوجود ائمۂ سلف کے طریقوں کو صدیوں کے انبار تلے سے نکالا اور قوم کو امید کی راہ دکھائی [۱۹] وہابی تحریک بھی، اقبال کے خیال میں، فی الحقیقت ابن تیمیہ کے تجدیدی کارناموں ہی کی صدائے بازگشت تھی [۲۰] اپنے خطبے میں اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ پیغمبر اسلام زمانۂ قدیم وجدید کی حد فاصل پر مبعوث ہوئے۔ جہاں تک اسلامی معاشرے کے قوانین کی بنیاد وحی و تنزیل پر ہے، وہ زمانۂ قدیم کی آخری یادگار ہیں، لیکن جہاں تک ان قوانین کی روح کا تعلق ہے، وہ زمانۂ جدید کے نئے تقاضوں کو پورا کرتے ہیں۔ اسلام کا آغاز درحقیقت ذہنِ انسانی کا آغاز ہے۔ چند بنیادی ہدایات دینے کے بعد انسان کو آزاد چھوڑ دیا گیا ہے تاکہ اپنی فلاح وبہبود کے لیے وہ خود صحیح راستے کی نشاندہی کر سکے۔ اقبال کا خیال ہے کہ صدیوں کے اس جمود کے بعد اب مسلمانوں کو صرف چار مذاہب فقہ کی نہیں بلکہ اجتہادِ مطلق مستقل کی طرف توجہ دینی چاہیے۔ ورنہ قرآن حکیم کا زندگی آفریں پیغام سارے زمانے کے لیے بیکار ثابت ہوگا [۲۱] اقبال مسلمانوں کی صدیوں کی ذہنی پستی کے تدارک کا اصل اصول اجتہاد ہی کو سمجھتے ہیں [۲۲] اور اسے ایک کسوٹی کی حیثیت دے کر اس کے تحت قائدین ملت کی مساعی کا جائزہ لیتے ہیں اور

[۱۹] "ترجمۂ خطبات"، ص ۲۳۳-۲۳۴۔ [۲۰] ایضاً، ص ۲۳۴؛ اقبال کے حضور، ص ۳۱۹۔ [۲۱] تفصیلات کے لیے "خطبات" "باب ششم"؛ بشیر احمد ڈار" فکرِ اقبال اور مسئلۂ اجتہاد مشمولہ: "مطالعۂ اقبال"۔ [۲۲] اس ضمن میں ان کے خیالات اور ان کے نقطۂ نظر کا اظہار ہوتا ہے جو انھوں نے سید سلیمان ندوی کے نام تحریر کیے تھے ـــــ مشمولہ "اقبالنامہ" ج ۱، ص ۱۲۵، ۱۵۷، وبعدہٗ

ان کی کوششوں کے حسن و قبح کا تعین کرتے ہیں۔ چنانچہ بعض امتیازات کے سبب اقبال جمال الدین افغانی کو اجتہادی مساعی میں فوقیت دیتے ہیں لیکن اولیت کا درجہ بہر حال انھوں نے محمد بن عبدالوہاب کیلئے مختص کیا ہے۔

ان باتوں سے قطع نظر کہ اقبال وہابی تحریک کے نظریے اور مقصد کے بہت زیادہ معترف تھے، انھوں نے اس کے بعض پہلوؤں پر تنقید بھی کی ہے۔ ان کا خیال تھا کہ داخلی طور پر اس کا مزاج بھی سر تا سر قدامت پسندانہ تھا۔ اس نے مذاہب اربعہ کی قطعیت سے تو انکار ہی کیا اور اس لیے آزادئ اجتہاد کے حق پر بھی بڑی شد و مد سے زور دیا، لیکن ماضی کے بارے میں چونکہ اس کا نقطۂ نظر یکسر غیر تنقیدی رہا، لہٰذا امور قانون میں اس نے اپنا دار و مدار صرف احادیث پر رکھا[۲۳] اس تحریک کے سیاسی پہلو کے ضمن میں ان کا خیال تھا کہ ——

"اس سے نجد و حجاز میں باہم جنگ کی نوبت آئی: . . . . اس سے عالم اسلام کے اتحاد و استحکام کو خاصا ضعف پہنچا۔"

پھر مزید انھوں نے اس بارے میں اپنا خیال ظاہر کیا کہ ——

"میرے نزدیک وہابیت کی سب سے بڑی کمزوری اس کا عقائد میں تشدد اور ظواہر پر اصرار ہے۔ بحیثیت ایک نظام مذہبیت اس نے اسلام کے سیاسی اور اجتماعی نصب العین کا کوئی تصور قائم کیا نہ اس تصور کی رعایت سے امت کا کہ وہ کس طرح کی ہیئت اجتماعیہ ہے یعنی آج کل کی اصطلاح میں ہم یہ کہیں گے کہ قوم سے تو کن معنوں میں۔ وہابیت کی یہی روش ہے جس سے برطانوی شہنشاہیت نے خوب فائدہ اٹھایا اور جیسی کہیں مصلحت تھی ویسا ہی رویہ اختیار کیا، مخالف بھی، موافق بھی۔"[۲۴]

[۲۳] "ترجمۂ خطبات"، ص ۲۳۵؛ سید نذیر نیازی نے ان کا ایک خیال اس ضمن میں حاشیے میں نقل کیا ہے، جس کے مطابق "وہابیت ان کے نزدیک وہ غلط فرقہ بندی تھی جس کے متشددانہ عقائد اور تنگ نظری نے سیاست میں ایک نہایت غلط روش اختیار کر رکھی تھی"۔ . . . . . "اقبال کے حضور"، ص ۱۷۷۔

[۲۴] ایضاً، ص ۳۲۰

اس تحریک کے دو اہم اصولوں، رد بدعات و رد تقلید کے ضمن میں ان کا خیال تھا کہ ـــــــ

"رد تقلید اور رد بدعات گو اپنی جگہ ضروری تھا لیکن اس کا دائرہ چونکہ بحث ونظر سے آگے نہیں بڑھا اور جو بھی گفتگو کی گئی عقائد کے رنگ میں، لہٰذا ماننا پڑے گا کہ اس کے سامنے حیات ملی کا صرف ایک پہلو تھا۔"[۲۵]

اقبال کے خیال میں اس تحریک میں جو خامیاں موجود تھیں ان کے باوجود اس کا ایک عام اور مثبت اثر عالم اسلام پر مترسم ہوا اور اس تحریک سے کئی اور تحریکیں پیدا ہوئیں۔ کہیں یہ مسئلہ زیر بحث آیا کہ مغرب کے غلبہ و استیلا کو روکنے کی کیا تدبیر ہے؟ کہیں یہ کہ بلاد اسلامیہ اپنی بچی کھچی آزادی کیسے برقرار رکھیں؟ کہیں یہ سوال پیدا ہوا کہ مسلمان علوم و فنون اور تہذیب و تمدن میں کیسے آگے بڑھیں؟ کہیں یہ کہ معاشرے کی اصلاح کیسے ہو؟ غرض اس کے زیر اثر ملت کی توجہ کئی ایک مسائل کی طرف منعطف ہو گئی[۲۶] اور اس طرح دنیائے اسلام میں جو تحریکیں پیدا ہوئیں ان میں ایک تعلق سا قائم ہوا، حالانکہ بجز سطحی مشابہت کے ان میں نظریے اور اصول کا باہم کوئی تعلق نہیں تھا۔[۲۷] اسی اعتبار سے یہ تحریک دور رس نتائج کی حامل تھی۔

---

[۲۵] ایضاً۔ [۲۶] ایضاً۔ [۲۷] ایضاً، ص ۳۲۲؛ اس لحاظ سے اقبال نے ہندوستان کی تحریک مجاہدین کے لیے بعض مقامات پر "وہابی تحریک" کے الفاظ استعمال کیے ہیں، جبکہ ایسے مقامات پر اقبال نے اس تحریک کا ذکر عرف عام کے طور پر کیا ہے، ورنہ وہ اس کو اپنے مقصد و منہاج کے اعتبار سے وہابی تحریک سے مختلف گردانتے تھے ـــــ جیسے ایضاً، ص ۳۲۱، ۳۲۲؛ ان دونوں تحریکوں میں جو اصولی فرق تھا اس کے لیے: ڈاکٹر قیام الدین احمد "The Wahabi Movement in India." ص ۱۸، ۲۲؛ معین الدین احمد خاں "A History of the Faraidi Movement." ص x-xix|x|؛ مسعود عالم ندوی "ہندوستان کی پہلی اسلامی تحریک" ص ۲۱، ۲۸؛ اشتیاق حسین قریشی "ملت اسلامیہ" ص ۲۶۵، ۲۶۶ و نیز "کیمبرج" ج ۲، ص ۷۴-۷۵۔

شاہ ولی اللہ کی تحریک

برعظیم پاک و ہند میں سلطنت مغلیہ کے ختم ہونے تک صورت حال یہ تھی کہ گو مجموعی طور پر ملک کا نظام اجتماعی اسلام کے مطابق نہ تھا، لیکن ایک طرف مسلم معاشرے میں ہماری ثقافت کی روایات بڑی مضبوطی سے جاگزیں تھیں اور دوسری طرف ساری خرابیوں کے باوجود ملک کا قانون شریعت اسلامی پر مبنی تھا۔ اس لیے اس وقت مسلمانوں کی کوششوں کا محور مزید اصلاح و تبدیلی اور نظام اجتماعی کی خرابیوں کو دُور کرنا تھا۔ مغربی سامراجیوں کی آمد نے مسلمانوں کے سیاسی اقتدار کو ختم کر دیا اور نئے حکمرانوں کی تمام قوت اس امر پر مرکوز ہوئی کہ مسلمانوں کی ملی زندگی میں نظریاتی نقطۂ نظر سے جو زوال آ رہا تھا اس کی رفتار کو تیز کر دیں اور اسے اس کی انتہا تک پہنچا دیں، تاکہ مسلمان سیاسی، مذہبی، تہذیبی ہر حیثیت سے غلام بن جائیں اور ان کا منفرد وجود باقی نہ رہے۔

برعظیم کے مسلمانوں کے پیش نظر یہ مسئلہ اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں بہت نمایاں ہو کر ابھرا۔ اس لیے کہ برطانوی سامراج کے ساتھ ساتھ اب ہندو بھی اس مقصد میں شریک ہو گئے تھے۔ ابتداءً ہندوؤں کے ساتھ اشتراکِ مقصد کو رد کرنے کی ایک مؤثر تحریک شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی نے شروع کی تھی۔ لیکن یہ تحریک تجدیدی تھی، اصلاحی نہ تھی۔ اس کی بنیاد اپنی قومیت کے احساس اور اغیار سے نفرت و عداوت پر تھی۔ اپنی کوتاہیوں کا ازالہ کرنا اس کا مقصد نہ تھا اور پھر اس

اس تحریک میں مفید ہونے کی جتنی صلاحیت تھی، اس کا راستہ واقعات نے مسدود کر دیا[1]
اس کے باوجود اس تحریک نے ملت کے ایک مخلص اور سمجھ دار طبقہ کو متاثر کیا اور جس کے
اثرات ایسی مزید تحریکوں کا پیش خیمہ ثابت ہوئے۔ شاہ ولی اللہ کی تحریک ان اثرات اور
اپنے زمانہ کے حالات کا فطری نتیجہ تھی۔

اس تحریک کا دور بھی وہی ہے جب دنیائے اسلام میں اصلاحی اور انقلابی تحریکیں
ابھر رہی تھیں اور غیر اسلامی اور غیر شرعی حکومتوں کے خلاف بغاوتیں ہو رہی تھیں۔ نجد کی
"وہابی تحریک" اس کی معاصر تھی۔ اور چونکہ دونوں تحریکوں کے درمیان مذہب میں شدید
احتیاط پسندی اور سیاست میں انقلاب پسندی مشترک تھی اور دونوں نے سیاسی
جدوجہد کے میدان میں ایثار، اولوالعزمی اور مستعدی کا اظہار کیا ہے، اس لیے سطحی
نظر سے دیکھنے والے دھوکہ کھا گئے کہ دونوں ایک ہیں، ورنہ دونوں کے فکر و عمل میں کئی
لحاظ سے شدید اختلاف تھا[2] مثلاً وہابی علماء صرف شریعت کے قائل تھے اور انھوں
نے طریقت یا تصوّف کو غیر اسلامی قرار دے کر یکسر رد کر دیا تھا۔ مگر ولی اللہی تحریک کے علماء
شریعت اور طریقت دونوں پر عقیدہ رکھتے تھے اور دونوں میں مطابقت پیدا کرنا چاہتے
تھے۔ یہ جس سلسلہ سے تعلق رکھتے تھے وہ ایک فکری نظام کی حیثیت سے شاہ ولی اللہ
سے اور سیاسی جدوجہد کی تحریک کی حیثیت سے سید احمد بریلوی سے شروع ہوتا ہے۔
شاہ ولی اللہ کی حیثیت برعظیم میں قرونِ وسطیٰ اور دورِ جدید کے اسلام میں ایک پل کی سی
ہے۔[3] ان کی تحریک شروع ہونے کے وقت تک یہ بات قریب قریب طے پا چکی تھی کہ
اب ہندوستان میں مسلمانوں کی کوئی طاقت ایسی نہیں ہے جو اپنی عسکری قوت کے بل بوتے

---

[1] "مشائخیت روحانیت پر غالب آگئی اور تجدیدی تحریک قومیت کے سراب میں گم ہو گئی۔" اکرام، شیخ محمد "موجِ کوثر" ص ۵۳۱-۵۳۲
[2] تفصیلات کے لیے، بلوم ہارٹ "AHMED (SYED)"
[3] عزیز احمد "اسٹڈیز" ص ۲۰۱؛ و نیز معین الحق "Islamic Thought and Movement." ص ۴۰۱

پر مختلف غیر اسلامی طاقتوں کے عروج کو روک سکے اور ایک مستحکم حکومت کا قیام عمل میں لا سکے
غیر مسلموں کا تسلط اور بڑھتے ہوئے قدم مسلمانوں کے وجود ہی کو ختم کر دینے کے درپے
تھے۔ اس کے باوجود اس وقت ملت ہی کے خود غرض عناصر اپنی سرگرمیوں سے باز نہ آئے
عام افراد مضطرب اور زبوں حال تھے۔ کوئی اُمید، کوئی مستقبل اور کوئی علاج نظر نہ آتا تھا لیکن
اس قسم کے انتشار اور زبوں حالی میں ایسے مفکر پیدا ہو جاتے ہیں جو واقعات کا بغور جائزہ
لیتے ہیں اور قوم پر طاری ہونے والے مرض کا علاج تجویز کرتے ہیں، چنانچہ قوم کی اسی صورت
حال نے شاہ ولی اللہ کو پیدا کیا تھا۔ ۴ وہ ایک متبحر اور وسیع القلب عالم، حقیقت پسند مفکر
اور مستعد مصلح تھے، جنھیں قدرت نے حساس ذہن اور حکیمانہ بصیرت عطا کی تھی۔ ایک ممتاز
عالم کی حیثیت سے نمایاں ہونے میں انھیں زیادہ عرصہ نہیں لگا۔ اپنی تمام صلاحیتیں انھوں
نے برعظیم کی ملت اسلامیہ کے احیاء میں صرف کر دی۔ وہ ایک مجدد تھے اور ان کے تجدیدی
کارنامے دو مرحلوں میں پایۂ تکمیل کو پہنچے۔ اس میں پہلا مرحلہ تنقید و تنقیح کا تھا، جس کے
تحت انھوں نے مسلمانوں کے ماضی اور حال کا تفصیل سے جائزہ لیا اور جامعیت کیساتھ
ان پر تنقید کی۔ اس کے بعد اگلے مرحلہ میں، جو قوم کی تعمیر کے لیے تھا، انھوں نے تعمیرِ نو
کا ایک نقشہ واضح صورت میں پیش کیا اور اسلام کے پورے فکری، اخلاقی، شرعی اور
تمدنی نظام کو ایک مرتب صورت میں پیش کرنے کی کوشش کی ۵ ان کے ذہن رسا میں
یہ بات بہت جلد آگئی تھی کہ برعظیم کی ملتِ اسلامیہ کے مستقبل کو خطرات سے محفوظ کرنا ان
کا فرض ہے، "اور یہ فرض ان کے لیے خدا کی طرف سے مقدر ہوا ہے"۔ ۶ وہ محض ایک
مذہبی عالم ہی نہیں تھے، ایک دور اندیش سیاسی مفکر بھی تھے۔ وقت کے سیاسی زوال اور

---

۴ قریشی، اشتیاق حسین "ملت اسلامیہ" ص ۲۲۷
۵ مودودی، سید ابوالاعلیٰ "تجدید و تحریک احیائے دین" ص ۹۱، ۱۰۵، ۱۰۱، ۱۱۰
۶ شاہ ولی اللہ "فیوض الحرمین"، ص ۲۹، ایک اور جگہ لکھتے ہیں: "میں نے خواب میں اپنے آپ کو دیکھا کہ میں قائم الزماں ہوں جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جب بھلائی اور خیر کے کسی نظام کو قائم کرنا چاہتا ہے تو مجھے اس مقصد کی تکمیل کے لیے گویا ایک آلہ یا واسطہ بنا لیتا ہے" ــــ ایضاً ص ۸۹

انتشار سے ان کا مضطرب ہونا فطری تھا۔ وہ جانتے تھے کہ ایک انتہائی پیچیدہ مسئلہ انھیں درپیش ہے۔ سلطنت کا زوال معاشرتی نظام کی پیچیدگی کا نتیجہ تھا اور یہ فرسودگی اس معاشرے کی اخلاقی بدحالی کا سبب تھی جو خود غرضانہ کوتاہ بینی میں مبتلا تھا۔ چنانچہ اخلاقی احیاء کی غرض سے ایک تحریک کا اجراء اس وقت کی بنیادی ضرورت تھی۔[۷]

شاہ ولی اللہ کو اسلام کے حرکی ہونے پر یقین تھا۔[۸] وقت کا یہی تقاضا تھا کہ اس نظامِ حکومت کی برتری کو ختم کر کے اس کی جگہ ایسے نظام کی تعمیر کی جائے جو صحیح نظریات کا حامل ہو۔[۹] وہ اس ارتجاعی نظام کو ختم کر کے عادلانہ نظام قائم کرنا اور اس کے لیے ایک منظم جماعت تیار کرنا چاہتے تھے۔[۱۰] "ہر بوسیدہ نظام کا خاتمہ" ان کے مقصد کا ایک بنیادی حصّہ تھا۔ اس کے لیے وہ حسبِ ضرورت جہاد بھی ضروری سمجھتے تھے۔[۱۱] اپنی جدوجہد کی ابتداء میں انھوں نے بادشاہ کو خوابِ غفلت سے بیدار کرنے کی کوشش کی، لیکن ناکام رہے۔ پھر انھوں نے امراء کی طرف توجہ کی، لیکن امراء کسی سنجیدہ اور معقول مشورہ کو قبول کرنے کی صلاحیت کھو چکے تھے۔[۱۲] شاہ ولی اللہ ان تمام کوششوں میں سرگرداں رہے جو حکومت اسلامی کو تباہی اور خلقِ خدا کو بربادی سے بچانے کے لیے کی جائیں۔

ان کی حقیقی عظمت اس بناء پر ہے کہ انھوں نے مسلمانوں کے انحطاط کے بنیادی اسباب

---

[۷] قریشی، اشتیاق حسین "ملتِ اسلامیہ" ص ۲۲۹

[۸] نظامی، خلیق احمد "Shah Waliullah and Indian Politics." ص ۱۳۲ ح

[۹] شاہ ولی اللہ "فیوض الحرمین" ص ۴۰

[۱۰] ایضاً، "تفہیمات الٰہیہ" ج ۱، ص ۱۲۰

[۱۱] اگر موقع محل کا اقتضاء ہوتا تو میں جنگ کر کے عملاً اصلاح کرنے کی قابلیت بھی رکھتا تھا" ـــــ ایضاً، ص ۱۰۱

[۱۲] امراء کو دیے گئے پیغامات، ایضاً ص ۲۱۳ و بعدہٗ۔ اس موضوع پر ان کے مکتوبات کو خلیق احمد نظامی نے یکجا کیا ہے "شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات"؛ دیز قریشی اشتیاق حسین "ملتِ اسلامیہ" ص ۲۳ - ۲۳۴

پر غور کیا اور ان کا علاج معلوم کرنے کی کوشش کی۔ وہ سمجھتے تھے کہ برِ عظیم کے مسلمانوں کے اخلاقی انحطاط کا سبب خود اسلام سے ان کی ناواقفیت ہے۔ ان کے خیال میں قرآن حکیم کے اصولوں پر عمل کر کے انقلاب پیدا کیا جا سکتا ہے [۱۳]۔ اسلامی کی مذہبی فکر میں جو جمود پایا جاتا ہے اس کے مختلف فرقوں اور مذاہب فقہ میں جو اختلافات پیدا ہو گئے ہیں اور نزاع کی حد تک پہنچ گئے ہیں، اس کی وجہ ان کے خیال میں یہ تھی کہ تنگ نظری کی بنا پر جزئیات کو کلیات سے زیادہ اہمیت دی جاتی ہے۔ اس کو دور کرنے کے لیے دین کے اصل سرچشمہ یعنی قرآن حکیم سے رجوع کرنے اور اس کی تشریح اس طرح کرنے کی ضرورت ہے جو عقلی اور استدلالی رنگ میں ہو [۱۴]۔ چنانچہ انھوں نے یہی کیا، اپنے خیالات کی اشاعت کے لیے متعدد کتابیں لکھیں، جو اپنے موضوع پر دنیائے اسلام کی بہترین تصانیف میں شمار ہوتی ہیں [۱۵]۔ انھوں نے جو کچھ لکھا اپنے اس جذبہ اور احساس اور اپنی وابستگی کے نتیجہ میں لکھا جو اس وقت کے حالات میں ملت کو پیش آ رہے تھے اور وہ اسے مزید ابتلاء سے محفوظ رکھنا چاہتے تھے۔ دنیا نے ان جیسے علماء زیادہ پیدا نہیں

---

[۱۳] چنانچہ شاہ ولی اللہ نے اپنی ہر تحریک میں، خواہ دینی ہو یا سیاسی، قرآن کو راہنما بنایا اور اسی سے کسب و ہدایت کیا —— جلبانی، غلام حسین "شاہ ولی اللہ کی تعلیم" ص ۲۰۳؛ ان کے نزدیک انقلاب کا نصب العین قرآن کی یہ آیت ہے

هو الذی ارسل رسوله بالهدی ودین الحق لیظهره علی الدین کله ولو کره المشرکون خدا نے رسول کو ہدایت اور قانون دے کر اس لیے بھیجا کہ وہ اسے تمام ادیان پر غالب کرے، خواہ مشرکین اسے ناپسند ہی کیوں نہ کریں۔" ازالۃ الخفاء" مقصد اول، ص ۴۳؛ عبید اللہ سندھی کے خیال میں یہ آیت ایک بین الاقوامی انقلاب کی دعوت دیتی ہے۔" شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک ص ۶۳

[۱۴] اب وقت آگیا ہے کہ شریعت مصطفویہ دلیل و برہان کے وسیع پیراہنوں میں ملبوس ہو کر ظاہر ہو۔ شاہ ولی اللہ "حجۃ اللہ البالغہ" ج ۱، ص ۳

[۱۵] "وہ بلا شبہ اسلام کے ان چند مصنفین میں سے ہیں جن کی تعداد مصنفین اسلام کی کثرت کے باوجود بہت کم ہے"۔ ابو الحسن علی ندوی "شاہ ولی اللہ بحیثیت مصنف" ص ۲۵۹

کیے[16] ان کی معرکۃ الآرا تصنیف "حجۃ اللہ البالغہ" برعظیم میں مسلمانوں کی علمی فضیلت کی ایک منفرد مثال ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے قرآن حکیم کا ترجمہ عربی زبان سے فارسی میں کیا تاکہ معمولی پڑھے لکھے مسلمان براہ راست اسلامی تعلیمات کے سرچشمہ تک پہنچ جائیں[17] یہ ان کی سیاسی تحریک کا پہلا قدم تھا[18] اور بلاشبہ ان کے اس اقدام سے دینی احیاء کے کام کو بڑی تقویت ملی اور اس کے دوررس اثرات قائم ہوئے[19] پھر حدیث کی تشریح و توضیح میں بھی کئی کتابیں تصنیف کیں اور مختصر احادیث کی کتابیں مرتب کیں۔

شاہ ولی اللہ کو حالات کی نزاکت کا بخوبی احساس تھا۔ ایک زوال پذیر جماعت کو اس کی عظمت رفتہ پر دوبارہ لے جانے کے لیے قرآن کے ساتھ علم حدیث کا احیاد اور اس کی مناسب ترویج و اشاعت ناگزیر تھی۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی اشد ضروری تھا کہ اس میں پیدا ہونے والے شبہات کی توضیح کچھ اس طور پر ہو سکے کہ صحیح اور غیر صحیح میں مکمل امتیاز کیا جا سکے۔ اس مقصد کی تکمیل کے لیے انھوں نے ایک دارالحدیث کا سنگ بنیاد رکھا، جس کو بعد میں ان کے لائق فرزند شاہ عبدالعزیز نے فروغ دیا۔[20] یہ درسگاہ بعد میں اسلامی فکر کی تشکیل جدید میں ایک انقلابی تحریک کا مرکز بنی[21] شاہ ولی اللہ اپنے دور کے ایک کامل محدث اور بصیرت افروز حکیم ثابت ہوئے۔ انھوں نے دو مختلف اقوال کے درمیان تطبیق کرنے کا ایک

---

[16] قریشی، اشتیاق حسین "Ulema in Politics." ص ۲۶۔

[17] انھوں نے "خدا کی کتاب" کو اس وقت کے "عوام کی زبان" میں منتقل کیا۔"
نظامی، "Shah Waliullah and Indian Politics." ص ۱۳۴

[18] جلبانی "شاہ ولی اللہ کی تعلیم" ص ۲۰۲۔

[19] روزنتھال، تصنیف مذکور، ص ۱۸۷۔

[20] جلبانی "شاہ ولی اللہ کی تعلیم" ص ۴۶ ؛ روزنتھال، ایضاً ص ۱۵۸، ۱۸۷۔

[21] نظامی، "Shah Waliullah and Indian Politics." ص ۱۳۳۔

مفید اور جدید طریقہ وضع کیا تھا ۲۲ اور استناد کے لحاظ سے احادیث کی درجہ بندی کی تھی ۔
فقہ میں انھوں نے جو کتابیں لکھیں، وہ "ہدایہ" اور "فتاوی عالمگیری" سے بڑھ کر فقہ اور شریعت کے سرچشموں تک پہنچنے میں مدد دیتی ہیں۔ ان کے ذریعہ اجتہاد اور تقلید کے مسئلہ پر روشنی پڑتی ہے۔ وہ اس مسئلہ میں باب اجتہاد کے بند ہونے کے قائل نہ تھے۔ عوام کو وہ حق اجتہاد قطعاً نہیں دیتے۔ مجتہدوں کے بھی انھوں نے مدارج مقرر کیے۔ اجتہاد کے لیے جو مناسب شرطیں درکار ہیں، وہ بیان کیں۔ لیکن کہیں وہ یہ نہیں کہتے کہ اب اجتہاد کی گنجائش نہیں رہی، بلکہ اس خیال کی جابجا تردید کی ہے۔ پھر انھوں نے اجتہاد کے منصب کی تشریح کر کے اختلافات کو نرم کرنے کی کوشش کی۔ اجتہاد کی ضرورت کو تسلیم کرنے سے برعظیم کے مسلم فکر کی تاریخ میں ان کی اہمیت زیادہ نمایاں ہوئی ۲۳ اس طرح انھوں نے آزادیٔ فکر کی اہمیت و ضرورت پر اصرار کر کے ملت کے جدید قیاسی فکر میں اہم اضافہ کیا ہے ۲۴
لیکن اجتہاد کی ضرورت پر زور دینے کے ساتھ ساتھ شاہ ولی اللہ نے تقلید کی اہمیت پر بھی اصرار کیا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک زندگی میں تقلید بھی ضروری ہے۔ اس کے بغیر ہر طرح پریشانی اور معاشرتی عدمیت کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ ۲۵
شاہ ولی اللہ کو تصوف سے بھی دلچسپی رہی اور اس ضمن میں انھوں نے کئی کتابیں اس کے اشغال و اعمال پر تصنیف کیں۔ لیکن انھیں متصوفین کی قابل اعتراض باتوں کا پورا احساس تھا۔ وہ نہ صرف مشائخ کے نقائص پر معترض تھے، بلکہ انتہائی نفی خودی کے مخالف تھے اور اسے ملت اسلامیہ کے لیے مضر سمجھتے تھے۔ انھوں نے اس میں بعض اصلاحی تدابیر اختیار کیں، صوفیا کے مابین جو اختلافات تھے انھیں مٹانے کی کوشش کی اور صوفیا اور فقہاء کے درمیان جو اختلافات تھے انھیں کم کرنا چاہا۔ قوم کی معاشرتی برائیوں پر بھی ان کی نظر تھی۔

---

۲۲ جلبانی، "شاہ ولی اللہ کی تعلیم" ص ۴۷؛ مجیب محمد، "Indian Muslims." ص ۲۸۰
۲۳ ایبورٹ فری لینڈ "Islam and Pakistan." ص ۸۴
۲۴ عزیز احمد "اسٹڈیز"، ص ۲۰۵
۲۵ فروغ احمد "شاہ ولی اللہ دہلوی کا نظریہ اجتہاد"، ص ۲۰۸

اپنی تصانیف میں انھوں نے ان خرابیوں کو جا بجا زیر بحث رکھا۔ ان کی تصنیف "تفہیمات الہیہ" کا ایک حصّہ اسی موضوع پر مشتمل ہے اور اسی طرح "وصیت نامہ" سے ظاہر ہوتا ہے کہ معاشرتی اصلاح کا جو درخت سید احمد بریلوی اور شاہ اسمٰعیل کے ذریعہ پھلا پھولا، اس کا بیج شاہ ولی اللہ ہی نے بویا تھا۔ شاہ ولی اللہ نے ان معاشرتی برائیوں کا ذکر کیا ہے جو ہندوؤں کی وجہ سے مسلمانوں میں آگئی تھیں اور جن کی اصلاح کی کوشش اس وقت خود ہندو قوم کر رہی تھی جیسے نکاح بیوگان، اسراف بے جا اور غیر ضروری رسومات وغیرہ۔ وہ ان عیوب اور کوتاہیوں سے پوری طرح واقف تھے جو مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں گھر کر گئی تھیں اور جن کی وجہ سے انھیں اس قدر زبوں حال ہونا پڑا تھا۔ شاہ ولی اللہ نے ضروری سمجھا تھا کہ مسلمانوں کے ذہنی اور روحانی اختلافات مٹانا لازمی ہے تاکہ وہ صحیح معنی میں ایک جماعت بن جائیں اور حالات کا مقابلہ کر سکیں۔ ان کی کوششوں کا غالب حصہ اسی امر پر مرکوز رہا۔ انھوں نے قرآن، حدیث، فقہ، تصوف میں ایک ایسا دستور العمل مرتب کر دیا جس سے اختلاف کی گنجائش تھوڑی ہے اور جس پر آج برعظیم کے روشن خیال علماء، صوفیہ، فقہا اور عام مسلمانوں کی زیادہ تعداد متفق ہے[۲۶]۔

شاہ ولی اللہ نے اسلامی معاشرے اور سلطنت مغلیہ کے زوال و انحطاط کے اسباب علیحدہ علیحدہ متعین کیے تھے۔ سلطنت مغلیہ کے زوال کا سبب انھوں نے اقتصادی بدحالی کو قرار دیا تھا[۲۷]۔ اسی وجہ سے تمام سیاسی انتشار اور بدنظمی پیدا ہوئی تھی۔ ان کے خیال میں جس معاشرہ میں اقتصادی توازن نہ ہو اس میں طرح طرح کی برائیاں پیدا ہو جاتی ہیں، نہ وہاں عدل و انصاف قائم ہو سکتا ہے اور نہ مذہب ہی اپنا اچھا اثر ڈال سکتا ہے[۲۸]۔ اس لیے ضروری ہے کہ قدرت الٰہیہ انقلاب کے سامان پیدا کر کے قوم کے سر سے اس ناجائز حکومت کا بوجھ اتار دے[۲۹]۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی چاہتے تھے کہ لوگ

---

[۲۶] شیخ محمد اکرام، "رود کوثر"، ص ۵۸۶

[۲۷] "حجۃ اللہ البالغہ" ——— ج ۱، ص ۴۳۷ - ۴۳۸

[۲۸] ایضاً، ص ۲۶۰، ۲۸۶ وغیرہ ۳۴۳، ۵۲۵ وغیرہ

[۲۹] ایضاً، ص ۳۰۸، ۳۵۵، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۵

اخلاقی اصولوں سے لاپرواہ نہ رہ جائیں۔[30] ان کے نزدیک عدل کا اصول تمام سیاسی اور معاشرتی تنظیم کی روح رواں ہے۔ آزادی، حکومت اور اچھی زندگی، سب کا دار و مدار اسی پر ہے۔[31] شاہ ولی اللہ کے مقاصد میں سیاسی تدابیر کے علاوہ بعض فوری اصلاحات بھی تھیں، کہ جن کو مسلمانوں کے طرزِ عمل میں مکمل تبدیلیاں ہونے تک ملتوی نہیں کیا جاسکتا۔ یہ اصلاحات خاص طور پر ان غیر اسلامی رسوم سے مسلمانوں کو نجات دلانے پر مشتمل تھیں، جو ان کی اخلاقی اور قومی زندگی میں ہندوستانی معاشرے اور اس کے عقائد سے روابط کے باعث رواج کے طور پر داخل ہو گئی تھیں۔[32] شریعت کو بھی زیادہ قابل عمل صورت میں پیش کرنے کا ان کا دراصل یہی مقصد تھا، تاکہ مسلمان ہندی تہذیب کا رد کر سکیں۔[33] ان کی رائے میں مسلم معاشرے کی صحت کا تقاضا یہ تھا کہ اسلامی اصولوں اور قدروں کو ان کی خالص پاکیزگی کے ساتھ قائم رکھا جائے اور خارجی اثرات سے آلودہ نہ ہونے دیا جائے۔ وہ اس سلسلہ میں اس قدر اصول پرست تھے کہ سطحی رسوم اختیار کرنے کو بھی پسند نہیں کرتے تھے۔[34] وہ مسلمانوں کی علیحدہ ہستی کو برقرار رکھنے کے لیے بے چین تھے اس لیے وہ لباس میں بھی مقامی وضع و قطع کو اختیار کرنے کے خلاف تھے۔[35] وہ یہ نہیں چاہتے تھے کہ مسلمان برعظیم کے عام ماحول کا جزو بن کر رہ جائیں۔ وہ چاہتے تھے کہ دنیائے اسلام سے ان کے تعلقات برقرار رہیں۔ اور ان کے عقائد اور اصولوں کا سرچشمہ اسلام اور اس کی عالمی ملت کی روایات ہی رہیں۔[36] ان کی نظر ایک اچھے اور مفید معاشرہ کا حصول اسلام کی اخلاقی اور روحانی قدروں پر زور دیے بغیر ممکن نہ تھا۔ وہ سمجھتے تھے کہ ایک قوم کی زندگی کے لیے سیاسی اقتدار ناگزیر ہے۔

---

[30] "تفہیمات الٰہیہ" ج ۱، ص ۲۱۷

[31] "حجۃ اللہ البالغہ" ج ۱، ص ۳۲۸، ج ۲، ص ۴۰۹۔

[32] "البلاغ المبین" ص ۴

[33] ہوجسن، "The Venture of Islam." ص ۱۴۸۔۱۴۹

[34] قریشی، اشتیاق حسین، "ملتِ اسلامیہ"، ص ۲۴۶

[35] "البلاغ المبین" (عربی)، ص ۱

[36] "وصیت نامہ" ص ۷

ان کی قوم کو سیاسی قوت کے زوال سے جن مصائب کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا وہ انکی طرف سے آنکھیں بند نہیں کر سکتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے اس زمانہ کی مختلف سیاسی طاقتوں سے کام لیا اور ان کے ذریعہ سے ہندوستان کی فضا کو درست کرنے کی کوشش کی۔ یہ صحیح ہے کہ وہ سیاسی انحطاط کے جزر کو روک نہ سکے لیکن انھوں نے قوم کے اندر ایسی امنگیں پیدا کر دیں اور اسے اس قابل بنا دیا کہ وہ اپنے عقائد کی پاکیزگی کو برقرار رکھ سکے۔ وہ جانتے تھے کہ اس کا بند و بست کرنا ضروری ہے کہ ان کے بعد برعظیم کے مسلمانوں کی اخلاقی و سیاسی نشاۃ الثانیہ کا عمل جاری رہ سکے۔ یہ کام اتنا وسیع تھا کہ وہ تنہا اس کام کو انجام نہیں دے سکتے تھے۔ اس لیے انھوں نے اپنے فرزندوں اور ایسے علماء کی ایک جماعت ترتیب دی جو ان کے نظریات سے بخوبی واقف تھے اور ان کے بلند اصولوں سے متاثر و فیض یاب تھے۔

شاہ ولی اللہ کی زندگی میں سلطنت مغلیہ چاہے کتنی ہی کمزور ہو گئی ہو، کم سے کم شمالی ہند میں اس کا برائے نام اقتدار موجود تھا اور وہی ان کی تنقید کا موضوع تھی۔ لیکن ان کی وفات کے بعد انگریزوں کا سیاسی اقتدار و اثر بنگال کے علاوہ شمالی ہند کے دوسرے حصوں میں بھی تیزی سے بڑھ گیا تھا اور برطانیہ برعظیم میں ایک بالادست قوت بن رہا تھا۔ پانی پت کی تیسری جنگ نے پلاسی کے فاتحوں کے لیے راستہ صاف کر دیا تھا۔ کوئی ایسی ریاست یا فرمانروا نہ تھا جو اس کی بالادستی کو دعوت مقابلہ دے سکتا۔ مسلم سلطنت اس طرح ختم ہو رہی تھی کہ اس کے سنبھلنے کی امید نہ تھی۔ اس نئی مغربی طاقت نے سلطنت مغلیہ کی جگہ لے لی تھی اور کوئی مسلم ریاست ایک باج گزار سے بہتر نہیں تھی۔ اس لیے شاہ ولی اللہ کے جانشینوں اور پیروؤں کو اب سلطنت مغلیہ سے نہیں بلکہ ایک غیر ملکی قوم کی حکومت سے نبرد آزما ہونا تھا۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ کے فرزند شاہ عبدالعزیز نے فتویٰ دیا کہ "برعظیم اب دارالاسلام، یعنی وہ ملک جہاں اسلام کو برسر اقتدار یا کم سے کم آزاد سمجھا جا سکے، نہیں رہا۔ مسلمان اب دارالحرب میں ہیں، یعنی ایک ایسے علاقہ میں زندگی بسر کر رہے ہیں، جس پر انھیں اقتدار سے محروم کر دیا گیا ہے" [۳۷] اور انگریزوں کی حکومت میں مسلمان پوری آزادی سے فرائض مذہبی انجام نہیں دے سکتے۔ اس لیے ان کے خلاف جہاد کرنا ہر مسلمان کا

[۳۷] "فتاویٰ عزیزیہ" ص ۱۶۔۱۷

فرض ہے[۳۸] لیکن چونکہ مغل شہنشاہ بے بسی کی حالت میں انگریزوں کا وظیفہ خوار ہو گیا تھا اور مسلمانوں کی کوئی علیحدہ منظم تحریک نہ تھی اس لیے اس فتویٰ کا کوئی فوری عملی نتیجہ نہیں نکلا تاہم اس نے ایک انقلابی تحریک کو جنم دیا، جس کا مقصد حکومت الٰہیہ کا قیام تھا[۳۹] یہ تحریک، جہاد تھی۔ جس کی فکری آبیاری شاہ ولی اللہ نے اور قیادت سید احمد بریلوی نے کی اس اعتبار سے یہ تحریک شاہ ولی اللہ کی تحریک کا "تتمہ" تھی۔ ابتداً وہ مسلمانوں کو احکام شریعت کی پابندی کرنے اور غیر اسلامی رسوم اور بدعات کو ترک کرنے کی تلقین کرتے[۴۰] اور اس طرح جہاد کی دعوت کے لیے راہیں ہموار کرتے رہے[۴۱] بظاہر ان کی تحریک جہاد کا رُخ پنجاب کی سکھ حکومت کی طرف تھا، کیونکہ سکھوں کی حکومت ظالم تھی اور اسلام اور مسلمانوں سے انتہائی تعصب رکھتی تھی[۴۲] لیکن درحقیقت وہ چاہتے تھے کہ سکھوں کو شکست دے کر ان کے علاقہ میں اپنی آزاد حکومت قائم کریں تاکہ اسے بعد میں چھاؤنی بنا کر انگریزوں کے

---

[۳۸] ایضاً، ص ۱۷؛ خیال اغلب ہے کہ یہ فتویٰ ۱۸۰۳ء کے لگ بھگ دیا گیا
معین الحق "The Great Revolution of 1857."
ص ۲۴۴؛ اس سال "ایسٹ انڈیا کمپنی" کی افواج نے "دہلی اور سلطان ہند شاہ عالم کو اپنے تحفظ" میں لے لیا تھا! ـــــ رابرٹس، پی ایف "
A History of British India." ص ۲۴۴، ۲۵۷

[۳۹] اس کی تائید ہنٹر، ڈبلیو ڈبلیو . Our Indian Musalmans
Ülama in Indian Politics." اسمتھ، ڈبلیو سی؛ ص ۹۴؛
ص ۴۷-۴۸ میں ہے

[۴۰] او کینلے، جیمز۔ "Wahabi Movement." ص ۸۷؛ عزیز احمد "اسٹڈیز" ص ۲۱۰ مزید تفصیلات کے لیے ص ۲۱۱ و لبعدہ

[۴۱] کیونکہ ان کی تحریک اصلاح مذہب کے علاوہ انگریزوں کے خلاف تھی"
اسمتھ، "Islam in modern History." ص ۵۲

[۴۲] مہر، غلام رسول "سید احمد شہید" ص ۲۵۱-۲۵۲

خلاف جہاد کریں اور انھیں ہندوستان سے نکال دیں ۴۳ یہ اس تحریک کی مقبولیت تھی کہ لوگ اپنے گھروں سے سینکڑوں میل دور بالاکوٹ کی پہاڑیوں میں مصروف جہاد ہوئے۔ یہ تحریک ناکام ہوئی اور اس کے قائد شہید ہوئے۔ لیکن تحریک ختم نہیں ہوئی بلکہ ولی اللہی تحریک سے متاثر اور سید احمد شہید کے دیگر رفقاء اور پیروؤں نے اس کو بیسویں صدی کے نصف اول تک انھی مقاصد کے تحت سرگرم رکھا اور وہ انگریزوں کی بے پناہ طاقت کے مقابلہ میں سرگرم پیکار رہے ۴۴ مجاہدین کی اس تحریک کی مساعی، مقاصد اور جدوجہد اس کو برعظیم کی واحد اور منفرد تحریک ثابت کرتے ہیں، جو عام مسلمانوں کے احساس اور ارادے سے پیدا ہوئی اور اس کی قیادت بھی ان ہی کے ہاتھ میں رہی جو عوام میں سے تھے۔ برعظیم میں یہ پہلی تحریک تھی، جو مسلمانوں میں سیاسی فرض کے شعور سے پیدا ہوئی۔ اس کا مقصد کسی تخت کو واپس لینا یا کسی خاندان کو دوبارہ برسر اقتدار لانا نہیں تھا بلکہ اپنے ہم مذہب مسلمانوں کو غلامی اور ظلم سے آزاد کرانا تھا۔ مجاہدین اپنے سیاسی مقاصد حاصل نہ کر سکے لیکن مسلمانوں کے لیے اپنے نقوش قدم چھوڑ گئے۔

شاہ ولی اللہ نے اپنی فکر اور اپنی تحریک سے عقائد و خیالات کا ایک ایسا نظام مرتب کیا تھا جو برعظیم کے خاص حالات کے لحاظ سے سب سے زیادہ موزوں تھا اور فی الحقیقت قوم کی نئی تنظیم کے لیے روحانی اساس ثابت ہوا۔ اسی کی طفیل انیسویں صدی

---

۴۳ ایضاً، "جماعت مجاہدین"، ص ۱۳ - ۱۵؛ ہنٹر نے اس تحریک کو محض انگریزوں کے خلاف قرار دیا ہے۔ تصنیف مذکور، ص ۱۰۳؛ اس نے ایسی چودہ کتابوں کی فہرست درج کی ہے جو اس کے خیال کے مطابق انگریزی حکومت کے زوال اور ضرورتِ جہاد پر مبنی تھیں (ایضاً، ص ۱۰۳-۱۰۴) ویسے جعفر تھانیسری "سوانح احمدی" ص ۱۷۵، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۲ اور مہر "سید احمد شہید"، ص ۲۵۹-۲۶۱ نے اس کو بیک وقت سکھوں اور انگریزوں کے خلاف قرار دیا ہے۔

۴۴ مہر، "سرگزشت مجاہدین"، ص ۴۸۳-۵۰۸ و نیز لعل بہا "..."

"The Activities of Mujahidin, 1900-36."

اس موضوع پر مفصل ہے۔

کی مذہبی کشمکش میں یہ ملت کے لیے سب سے بڑی ڈھال ثابت ہوا ہے۔ اس کے سبب سیاسی زوال کی انتہا کے باوجود قوم کا دینی انحطاط شروع نہ ہوا۔ ایک ایسے وقت میں کہ جب ہندوستان میں مسلمان اپنی طاقت زائل کر رہے تھے، شاہ ولی اللہ کی تعلیمات نے علماء کو اسلام کے تحفظ کے لیے تیار ہونے میں مدد دی [۴۵] اور جب ہندوستان میں اسلام پر مشنریوں اور مادہ پرستوں کے حملے شروع ہوئے تو لوگ مذہب اسلام سے قریب ہی رہے۔ وہ اس میں دل چسپی لیتے تھے اور مخالفوں کا مقابلہ کر سکتے تھے۔ شاہ ولی اللہ نے اسلامی ہندوستان کو ایک ایسا دینی اور علمی نظام عطا کیا، جو اس ملک میں شعار قومی کی حیثیت حاصل کر سکتا تھا اور جس کے مروج اور مقبول ہونے کا یہ نتیجہ نکلا کہ ایک متفق علیہ مذہبی نظام کی بنیادوں پر ایک قوم کی تعمیر ہو سکی اور جدید اسلامی ہندوستان کا آغاز ہوا [۴۶]۔ اس اعتبار سے مسلمانوں کے اخلاقی اور دینی انحطاط کے سدباب کی برعظیم میں ان کی یہ سب سے مفید اور مؤثر تحریک تھی۔

خود شاہ ولی اللہ کی شخصیت کا جہاں تک تعلق ہے، علمی تبحر، مجتہدانہ نظر، دور اندیشی، سلیم الخیالی اور اشاعت کتاب وسنت کے سلسلہ میں اپنی عظیم الشان قومی اور مذہبی خدمات کے لحاظ سے دنیائے اسلام کے بہت کم بزرگ ان کی ہمسری کر سکتے ہیں [۴۷]۔ انھوں نے بالخصوص علم الکلام میں بھی اپنے وصف خاص کا اظہار کیا ہے۔ اپنی تصانیف میں انھوں نے مابعد الطبیعاتی مسائل سے ابتداء کی ہے۔ تاریخ میں پہلی مرتبہ ایسا ہوا کہ انھوں نے فلسفۂ اسلام کو مدون کرنے کی بنا ڈالی اور تحقیق کا ایک نیا باب کھولنے کی کوشش کی [۴۸]۔ اپنے فلسفہ میں انھوں نے کائنات اور کائنات میں انسان کا ایک

---

[۴۵] ہارڈی پی۔ The Muslims of British India، ص ۳۰۔
[۴۶] اکرام شیخ محمد "رود کوثر"، ص ۵۵۰۔
[۴۷] ایضاً، ص ۵۵۱
[۴۸] مودودی، ابوالاعلیٰ ـــــ "تجدید تحریک احیائے دین" ص ۱۱۰، ۱۱۱؛ ڈاکٹر تارا چند کے خیال میں۔ اس لحاظ سے شاہ ولی اللہ نے مذہب اور فلسفہ کے درمیان کے فرق کو ختم کیا ہے ـــــ (حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پر دیکھیں)

ایسا تصور قائم کرنے کی سعی کی ہے جو اسلام کے نظام اخلاق و تمدن کے ساتھ ہم آہنگ ہو سکتا ہو۔ نظام اخلاق پر وہ ایک اجتماعی فلسفہ کی عمارت تعمیر کرتے ہیں، جس کے لیے انھوں نے "ارتفاقات" کی اصطلاح اختیار کی ہے اور اس سلسلہ میں تدبیر منزل، آداب معاشرت، سیاست مدن، عدالت، ضرب محاصل، انتظام ملکی اور تنظیم عسکری وغیرہ کی تفصیلات بیان کی ہیں اور ساتھ ہی ان اسباب پر بھی روشنی ڈالی ہے جن سے تمدن میں فساد پیدا ہوتا ہے۔ وہ نظام شریعت، عبادات، احکام اور قوانین کو بھی پیش کرتے ہیں اور ہر ایک چیز کی حکمتیں بیان کرتے ہیں۔ پھر انھوں نے تاریخ ملل و شرائع پر بھی نظر ڈالی ہے۔ [۴۹] اپنے اس کام کے لحاظ سے غزالی، رازی اور ابن رشد کے کارنامے بھی ان کے سامنے ماند پڑ گئے [۵۰] انھوں نے اسلام کے پورے فکری، اخلاقی، شرعی اور تمدنی نظام کو مرتب صورت میں پیش کرنے کی جو کوشش کی ہے اس اعتبار سے وہ اپنے پیشرو اور اپنے بعد کے علماء میں ایک نمایاں اور ممتاز مقام کے حامل ہیں۔ ان کی فکر اور ان کی تحریک فی الحقیقت مسلم فکر اور ادب میں ایک نئے دور کے آغاز کی علامت تھی [۵۱]

برعظیم میں شاہ ولی اللہ کے بعد کسی نے اسقدر جامعیت اور منطقی ترتیب کے ساتھ اسلامی نظام کو بحیثیت ایک نظام پیش کرنے کی کوشش نہیں کی لیکن ان کے زیر اثر جن علماء نے اسلام کے فکری، اخلاقی اور تمدنی نظام پر ایک وسیع تناظر میں غور و فکر کیا اور مذہب کے فہم و تفہیم میں استدلال سے کام لینے کی کوشش کی، ان میں سید احمد خاں، شبلی نعمانی اور اقبال کے نام زیادہ اہمیت رکھتے ہیں۔ سید احمد خاں نے، جنھوں نے ابتدائی تعلیم شاہ ولی اللہ کے شاگردوں سے حاصل کی تھی، اپنی تفسیر قرآن میں اور دیگر اجتہادی خیالات میں شاہ ولی اللہ کی تصانیف سے اثر قبول کیا تھا۔ شبلی کے علم الکلام

"حاشیہ صفحہ سابقہ" Grouth of Islamic Thought in India. ص ۳۰۰

[۴۹] مودودی، "تجدید و تحریک احیائے دین" ص ۱۱۲

[۵۰] شبلی نعمانی "علم الکلام" ص ۸۷

[۵۱] نظامی، خلیق احمد، "Shah Waliullah and Indian Politics." تصنیف مذکور، ص ۱۳۴

اور اقبال کی مذہبی فکر کی تشکیل جدید میں بھی شاہ ولی اللہ کے اثرات موجود ہیں ۵۲
شاہ ولی اللہ کے اثر و نفوذ کے اس دور میں دنیائے اسلام میں جمال الدین افغانی کی
حیثیت بھی بہت ممتاز تھی اور ان کے روابط ہندوستان سے بھی استوار رہے،
لیکن ان سب کے مقابلہ میں اقبال علمی اور فلسفیانہ فکر کی سطح پر شاید زیادہ ہی بلند
و برتر تھے ۵۳۔

اقبال کے دور تک بعض اور علماء اور محققین بھی برعظیم میں گذرے ہیں جو اپنے
ذہن میں اسلام کے نظام حیات کا مکمل تصور رکھتے تھے اور اسی طرح ان کے متعلق یہ
گمان نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اس تصور سے خالی تھے۔ لیکن یہ شرف اقبال کے حصہ میں آیا کہ وہ شاہ
ولی اللہ کی طرح ایک منصوبہ کے تحت اسلام کے فکری اور تمدنی نظام کو مرتب صورت میں پیش
کرنے کی بابت سوچیں اور اس کے لیے سعی کریں۔

شاہ ولی اللہ کی فکر اور تحریک جن حالات و واقعات کا نتیجہ تھی، وہ اقبال کے دور میں
بھی کسی نہ کسی صورت میں موجود تھے بلکہ فکری سطح پر شاہ ولی اللہ نے اسلام کو اپنے زمانہ کے
حالات کے مطابق کرنے کی جو کوششیں کی تھیں، اقبال بھی ایسے ہی حالات سے دوچار
تھے اور زمانہ کے تقاضوں کے نتیجہ میں احساس کے اس مرحلہ پر سوچنے لگے تھے کہ "زمانۂ
حال کے اسلامی فقہا یا تو زمانہ کے میلان طبیعت سے بالکل بے خبر ہیں یا قدامت پرستی
میں مبتلا ہیں۔ مذہب اسلام اس وقت گویا زمانہ کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے اور شاید تاریخ
اسلام میں ایسا وقت اس سے پہلے کبھی نہ آیا۔" ۵۴ اقبال نے اسلامی فکر کی تشکیل جدید اور وقت

---

۵۲ عزیز احمد "اسٹڈیز" ص ۲۰۵

۵۳ "بلکہ اس مرحلہ میں وہ شاہ ولی اللہ کی ہمسری کرتے تھے" خالد، ڈبلیو۔ ایچ،
"Iqbal and his Position in the History of Muslim Thought." ص ۱۴۰، ۱۵۲

۵۴ اقبال "اقبال نامہ" ج ۱، ص ۵۱، ایسی ہی بات انھوں نے سید سلیمان ندوی
کے نام ایک مکتوب، مورخہ ۱۸ مارچ ۱۹۲۶ء میں بھی کہی تھی:
"مسلمانوں پر اس وقت روحانی اعتبار (حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پر دیکھیں)

کے فکری اور جذباتی رجحان کو تبدیل کرنے میں نمایاں حصہ لیا تھا۔ انھوں نے مسلمانوں کے انحطاط کے حقیقی اسباب کا جائزہ لیا اور ان کی تشخیص کے بعد اسلام کے تصورِ حیات اور اس کی بنیادی اقدار کو ان کی اصل صورت میں پیش کیا۔ اسلام کی جو تشریح و توضیح اقبال نے کی ہے، اس کی امتیازی خصوصیت اس کا حرکی اور انقلابی پہلو ہے۔ اپنے مقاصد کے تحت انھوں نے ایک تو اسلامی فکر کی تشکیل جدید کی اور دوسرے قوم کو تمدنی اور سیاسی اعتبار سے اسلام کی تعلیمات اختیار کرنے کی تلقین کی اور ان کے جذبۂ عمل کو بیدار کیا۔ اپنے اس عمل میں وہ شاہ ولی اللہ اور ان کی فکر اور ان کی مساعی سے بہت قریب ہیں۔ اپنی اس قربت کا اظہار انھوں نے جہاں اپنی فکر اور اپنے مقاصد میں کیا ہے، وہیں شاہ ولی اللہ کی فکر، ان کی تحریک اور ان کے اثرات کے اعتراف سے بھی کیا ہے۔

مشرق و مغرب کے علوم کے امتزاج نے اقبال کو اپنے لیے ایک نئی اور مستقل راہ اختیار کرنے میں مدد دی تھی۔ لیکن اس کے باوجود انھوں نے اپنی فکر کی بنیاد اسلام کے عقائد اور حکمائے اسلام کی حکمت پر رکھی تھی۔ اس ضمن میں وہ مختلف علمائے اسلام اور ان کے افکار اور ان کی تحریکات سے بھی اثر پذیر ہوئے۔ اپنی تحریروں میں گاہے گاہے انھوں نے ان ماخذات کے حوالے دیے ہیں جن سے ان کے ذہن نے اثرات قبول کیے اور ان شخصیات و تحریکات کی نشاندہی کی ہے جن سے ان کے فکر کی آبیاری ہوئی۔ ایسے افراد میں اقبال نے بعض دیگر زعما کے علاوہ شاہ ولی اللہ کے تعلق سے بالخصوص اپنے عقیدت مندانہ تاثرات کا اظہار کیا ہے۔ سید محمد سعید الدین جعفری کے نام اپنے ایک مکتوب، مورخہ ۱۴ر نومبر ۱۹۲۳ء میں لکھتے ہیں:-

"ایشیا کے قدیم مذاہب کی طرح اسلام بھی زمانۂ حال کی روشنی میں مطالعہ کیے جانے کا محتاج ہے۔ پرانے مفسرینِ قرآن اور دیگر اسلامی مصنفین نے بڑی خدمت کی ہے، مگر ان کی تصانیف میں بہت سی باتیں ایسی ہیں جو جدید دماغ کو اپیل نہ کریں گی۔ میری رائے میں بہ حیثیت مجموعی زمانۂ حال کے مسلمانوں کو

(حاشیہ صفحہ سابق) سے وہی زمانہ آرہا ہے، جس کی ابتدا یورپ کی تاریخ میں لوتھر کے عہد سے ہوئی۔" ایضاً ص ۱۴۳؛ و نیز "خطبات و بیانات" ص ۶

امام ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا مطالعہ کرنا چاہیے۔"[۵۵]

اور ـــــ

"ضرورت اس امر کی ہے کہ شاہ صاحب نے سیاست اور معاش کے باب میں جن خیالات کا اظہار کیا، ان کی ترجمانی دورِ حاضر کی رعایت سے کیجائے۔"[۵۶]

شاہ ولی اللہ کی جو عظمت و رفعت ہماری تاریخ میں ہے، اس کے بارے میں اقبال کا خیال تھا کہ ـــــ

"... ایک ایسے زمانہ میں جب حکومت اور عمل داری کی طرح قوائے علم و عمل بھی ماؤف ہو رہے تھے اور لوگوں کو دلچسپی تھی تو بیشتر چند فرسودہ اور لاطائل بحثوں سے، شاہ صاحب کا سیاست اور معاش پر قلم اٹھانا ایک حیرت انگیز امر ہے۔ وہ صحیح معنوں میں ہماری نشاۃ ثانیہ کے نقیب ہیں۔"[۵۷]

لیکن اس سے بڑھ کر جدید دنیائے اسلام میں زمانۂ حال کی روشنی میں اسلام کا مطالعہ کرنے والوں میں اقبال کی نظر میں شاہ ولی اللہ کو اوّلیت حاصل ہے۔

"... ہم مسلمانوں کو ایک بہت بڑا کام درپیش ہے۔ ہمارا فرض ہے کہ ماضی سے اپنا رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام پر بحیثیت ایک نظامِ فکر از سر نو غور کریں۔ یہ غالباً شاہ ولی اللہ دہلوی تھے جنھوں نے سب سے پہلے ایک نئی روح کی بیداری محسوس کی۔"[۵۸]

خان محمد نیاز الدین خاں کے نام ایک مکتوب میں اقبال شاہ ولی اللہ کے مجموعی کام کا

---

[۵۵] "خطوطِ اقبال" ص ۱۶۳

[۵۶] "اقبال کے حضور" ج ۱، ص ۳۰۴؛ نیز: "... اس ملک میں ہمارا حقیقی اور قریب ترین ماضی شاہ صاحب کا دور ہے۔ مورخ کا فرض ہے کہ اس کا تجزیہ اسلامی نقطۂ نظر سے کرے۔" ایضاً۔

[۵۷] ایضاً، ص ۳۰۴

[۵۸] "خطبات" ص ۹۷

احاطہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"شاہ ولی اللہ رحمتہ علیہ کو اللہ تعالیٰ نے مغربی ہند کے ملاحدہ کی رد اور اصلاح کے لیے مامور کیا تھا اور یہ کام انھوں نے نہایت خوبی سے کیا ہے۔" [۵۹]

اقبال کے خیال میں "شاہ صاحب کی شخصیت بڑی عظیم" [۶۰] ہے، اور وہ "بالغ نظر اور صاحب بصیرت انسان تھے" [۶۱] ان کی "نگاہیں بڑی دور رس تھیں" [۶۲] اور "ان کی ذات پر الٰہیات اسلامیہ کا خاتمہ ہو گیا" [۶۳]۔ چنانچہ ہندوستان میں اسلام کی تجدید و احیاء کے تعلق سے شاہ ولی اللہ کے ضمن میں اقبال کے جو خیالات تھے، ان کی نسبت سے مولانا ابوالحسن علی ندوی نومبر ۱۹۳۷ء میں اقبال سے اپنی ملاقات اور گفتگو کا حال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ہندوستان میں اسلام کی تجدید و احیاء کی بات نکلی، تو شیخ احمد سرہندی، شاہ ولی اللہ دہلوی، سلطان محی الدین عالمگیر کی بڑی تعریف کی اور فرمایا میں ہمیشہ کہتا ہوں کہ اگر ان کا وجود اور ان کی جدوجہد نہ ہوتی تو ہندوستانی تہذیب اور فلسفہ اسلام کو نگل جاتا۔" [۶۴]

تصوف کے تعلق سے اقبال اپنے خیالات بیان کرتے ہوئے اور تصوف میں شاہ ولی اللہ نے جو اصلاحی کوششیں کی تھیں، ان کے حوالے سے اپنے ایک مضمون بعنوان: "سر اسرار خودی" میں لکھتے ہیں:

"ہم وحدت الوجودیوں کو مسلمان بنانا نہیں چاہتے، بلکہ مسلمانوں کو ان کے تخیلات کے دام سے محفوظ رکھنا چاہتے ہیں۔ اگر ہم حق پر ہیں تو خدا

---

[۵۹] "مکاتیب اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خاں" ص ۵

[۶۰] "اقبال کے حضور" ج ۱، ص ۳۰۱

[۶۱] ایضاً، ص ۳۲۱

[۶۲] ایضاً، ص ۳۰۳

[۶۳] "خطبات" ص ۱۲۱

[۶۴] "نقوش اقبال" ص ۳۵

ہماری حمایت کرے گا اور اگر ناحق پر ہیں تو ہم فنا ہو جائیں گے۔ ابن تیمیہ، ابن جوزی، زمخشری، اور ہندوستان میں حضرت مجدد الف ثانی، حضرت عالمگیر غازی، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور شاہ اسمٰعیل دہلوی نے یہی کام کیا ہے۔ اور ہمارا مقصد صرف اس سلسلہ کو جاری رکھنے کا ہے اور کچھ نہیں ——" ۶۵ ۔

اپنے خطبات ("Reconstruction of Religious Thought in Islam.") کی ترتیب کے وقت اقبال کے پیش نظر شاہ ولی اللہ کی فکر اور ان کی تصانیف موجود رہی ہیں۔ چنانچہ وہ متعدد اہم مواقع پر ان سے اکتساب فکر کرتے رہے ہیں۔ شاہ ولی اللہ کی تصانیف میں "حجۃ اللہ البالغہ" کو خاص اہمیت اور مقبولیت حاصل ہوئی۔ اقبال اس کتاب کی اہمیت اور افادیت کے بہت زیادہ معترف تھے۔ ان کے خیال میں "حجۃ اللہ البالغہ"، منجملہ ان تصانیف کے ہے جنھوں نے مسلمانوں کے دل و دماغ کی راہنمائی کی" ۶۶ ۔ اور شاہ ولی اللہ کی "حقیقی عظمت کا اظہار 'حجۃ اللہ البالغہ' میں ہوا ہے۔" ۶۷ اقبال کو شاہ ولی اللہ کی دیگر تصانیف سے بھی دل چسپی رہی۔ ان کے بعض خطوط سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ ولی اللہ کی تصانیف کے حصول اور ان کے مطالعہ کے لیے وہ مضطرب رہتے تھے۔ سید سلیمان ندوی کے نام ان کے خطوط میں یہ اضطراب جھلکتا رہا ہے۔ "البدر و بازغہ" کے شائع ہونے پر انھیں لکھا کہ :

"میں نے سنا ہے کہ شاہ ولی اللہ رحمتہ اللہ علیہ کی کتاب بدرو بازغہ چھپ گئی ہے۔ مہربانی کر کے اس کا ایک نسخہ وی پی مجھے ارسال فرمائیے۔ اگر آپ کے ہاں نہیں ہے تو مہربانی کر کے جہاں سے دستیاب ہو سکتی ہے وہاں سے منگوا دیجئے، یا ان کو لکھ دیجئے کہ ایک نسخہ میرے لیے وی پی کر

---

۶۵ "مقالات اقبال" ص ۱۷۸

۶۶ "اقبال کے حضور"، ج ۱، ص ۳۰۳

۶۷ ایضاً، ص ۳۰۱

دیا جائے۔ مجھے معلوم نہیں کہاں چھپی ہے اور کہاں سے دستیاب ہوسکتی ہے۔
اس واسطے آپ کو تکلیف دی گئی ہے" [۶۸]

"تفہیمات الٰہیہ" کے تعلق سے انھیں ایک اور خط میں لکھا کہ:

"... ہاں ایک ضروری بات یاد آگئی، یہاں ایک صاحب کے پاس شاہ ولی اللہ کے "تفہیمات الٰہیہ" کی دوسری جلد ہے، جو شاہ عاشق حسین (شاگرد شاہ ولی اللہ) کی لکھی ہوئی ہے۔ کیا ندوہ کے کتب خانہ میں یہ کتاب موجود ہے۔ مولوی نواب صدر یار جنگ کے ہاں جو نسخہ ہے وہ پہلی جلد ہے یا دوسری یا دونوں؟ کیا کسی نے اس کتاب کے اردو ترجمہ کا انتظام کیا ہے؟ مجھے ایسا یاد پڑتا ہے کہ شاید "معارف" میں اس کے اردو ترجمہ کا اعلان کیا گیا تھا" [۶۹]

مولوی احمد رضا بجنوری کے نام ایک خط (مورخہ ۲۳ ستمبر ۱۹۳۶ء) میں لکھا کہ:-

"آپ کا نوازش نامہ کئی روز ہوئے مل گیا تھا جس کے لیے بہت شکر گزار ہوں۔ آپ نے اس خط میں فرمایا تھا کہ لاہور کی ایجنسی سے "خیر کثیر" اور "تفہیمات" کے نسخے پہنچ جائیں گے۔ اطلاعاً گزارش ہے کہ یہ کتابیں ابھی تک موصول نہیں ہوئیں" [۷۰]

اقبال کے ذہن میں آخری دور میں کئی کتابوں کی تصنیف و تالیف کا منصوبہ تھا [۷۱] یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے خیالات کی ترتیب و تبویب میں اور استفادے کی خاطر شاہ ولی اللہ کی تصانیف کو بطورِ خاص پیش نظر رکھتے تھے۔ مولوی احمد رضا بجنوری کے ان کے محولہ خطوط سے اس امر کا اظہار ہوتا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

---

[۶۸] "اقبال نامہ" ج ۱، ص ۱۹۷-۱۹۸۔

[۶۹] ایضاً، ص ۱۸۸۔

[۷۰] ایضاً، ج ۲، ص ۲۴۱۔

[۷۱] جن کے حوالے حنیف شاہد نے یکجا کیے ہیں: "اقبال کی زیر تصنیف اور غیر مطبوعہ کتب" ص ۱۴۷-۱۶۴۔

"کیا آپ کسی ایسے بزرگ کا نام تجویز فرما سکتے ہیں جس کی نظر فقہ اسلام، اصول فقہ و تفسیر پر وسیع ہو اور جو شاہ ولی اللہ کے فلسفہ اور ان کی کتابوں پر پوری بصیرت رکھتا ہو۔ اگر کوئی ایسے بزرگ مل جائیں تو میں ان کو اپنی کتابوں کے سلسلہ میں کچھ مدت کے لیے اپنے پاس رکھ لونگا اور اس مدد کا جو مجھے ان سے ملے گی مناسب معاوضہ دوں گا۔" ؎۵

اقبال نے اپنے نظامِ فکر کی ترتیب و تشکیل میں جہاں قرآنِ حکیم کی تعلیمات اور اسلامی شعائر اور اقدار سے اثرات قبول کیے ہیں، وہیں انھوں نے مغربی فلسفہ اور جدید سائنس کا بھی بہ نظرِ غائر مطالعہ کیا ہے لیکن ان سب کو اسلام کے بنیادی اصولوں پر پرکھتے ہیں۔ بلکہ اس معاملہ میں وہ مسلمان متکلمین کے ساتھ بھی یہی سلوک روا رکھتے ہیں کہ ان متکلمین کے خیالات جہاں قرآنِ حکیم کی تعلیمات کے منافی ہوں ـــــ انھیں مسترد کر دیتے ہیں۔ اس اعتبار سے اقبال چند حکمائے اسلام کے قریب بھی ہیں اور بعض سے دور بھی ہیں۔ شاہ ولی اللہ نے بھی اپنے فکر اور اپنی حکمت کی ترتیب و تشکیل کے وقت یہی کیا تھا ـــــ اور دوسرے متکلمین بھی بالعموم یہی رویہ اختیار کرتے ہیں۔

اقبال کا نظامِ فکر جن موضوعات و مباحث سے تشکیل پایا ہے، وہ بہت متنوع ہیں۔ جیسے فکر اور وجدان کی حقیقت، تخلیقِ کائنات، اس کی ماہیت، زمان و مکان اور علت و معلول کے تصورات کی تشریح، خالقِ کائنات کا وجود اور اس کی صفات، توحید کا مطلب، تخلیقِ آدم اور انسان کا مقصدِ حیات، خیر و شر اور جبر و قدر کے مسائل، فرد اور جماعت کے حقوق و فرائض، خودی اور بے خودی کا تصور، قوموں کا عروج و زوال، موت و حیات بعد الموت کی حقیقت، موجودہ تہذیب کی دشواریوں سے نوعِ انسان کی نجات کا طریقہ، مسلمانوں کی پستی اور کمزوری کے اسباب اور ان کا تدارک وغیرہ ـــــ یہ افکار و خیالات کا ایک سلسلہ ہے جو اقبال کے نظامِ فکر میں پایا جاتا ہے۔ شاہ ولی اللہ کی حکمت میں بھی کم و بیش یہ مسائل زیرِ بحث آئے ہیں۔ چنانچہ اقبال ـــــ جنھوں نے اپنے خیالات کو منطقی تحلیل و تشریح کے بعد ترتیب دیکر مربوط شکل میں پیش کیا ہے ـــــ کئی اہم موضوعات کے

؎۵ "اقبال نامہ"، ج ۲، ص ۲۴۱ - ۲۴۲

کے تحت شاہ ولی اللہ کی فکر اور ان کے خیالات سے قرب اور مطابقت رکھتے ہیں حصولِ علم کے ذرائع اور روحانی تجربہ کے امکانات سے شروع کر کے تمام درمیانی مراحل سے گزرتے ہوئے، انسانی معاشرہ خصوصاً ملتِ اسلامیہ کے تعلق سے مسائل کا ایک سلسلہ ہے جو دونوں حکماء کے افکار و خیالات میں کہیں منتشر اور کہیں مربوط شکل میں پایا جاتا ہے۔

فلسفہ اور علم کلام میں سب سے اہم مسئلہ فکر اور وجدان کا ہے۔ ان کے متعلق اقبال کا یہ خیال تھا کہ ان دونوں کو ایک دوسرے کے مقابل اور متضاد سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں۔ یہ دونوں ایک ہی اصل سے نمودار ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ فرق صرف اسقدر ہے کہ فکر حقیقت کا تجزیہ کر کے اس کو جزوی طور پر سمجھتی ہے اور وجدان اس کو بحیثیت مجموعی اخذ کر لیتا ہے۔ دونوں کو اپنی نشو ونما کے لیے ایک دوسرے کی ضرورت ہے۔ چنانچہ اقبال برگسان کے اس خیال سے متفق ہیں کہ وجدان دراصل ایک اعلیٰ قسم کا ذہن ہے[۴۳] شاہ ولی اللہ بھی اس بحث میں فی الاصل اسی نقطۂ نظر کے حامل ہیں جو بعد میں اقبال نے اختیار کیا تھا اور جسے زیرِ بحث لاتے ہوئے اقبال نے غزالی اور کانٹ کے خیالات کا بھرپور تفصیلی جائزہ لیا تھا اور عقلیت کے ضمن میں غزالی نے جو تنقیدی رویہ اختیار کیا تھا ـــــ اس پر غزالی کی ستائش کی تھی[۴۴] شاہ ولی اللہ کے مطابق فکر اور وجدان یا عقل اور وحی بنیادی طور پر ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ وہ بھی غزالی کی ان کاوشوں کو تحسین کی نظر سے دیکھتے تھے ـــــ جو انھوں نے عقلیت کی تنقید کے ضمن میں کی تھیں۔ اس ربط کے باوجود، جو ان کے خیال میں فکر اور وجدان میں ہے، وہ ان دونوں کے درمیان ایک خطِ فاصل بھی کھینچتے ہیں ـــــ اور ان کے الفاظ میں، فکر اور وجدان کے درمیان ایک خطِ فاصل کھینچنے میں غزالی کے طریق کار نے ان کی راہنمائی کی تھی[۴۵] شاہ ولی اللہ نے عقل کی تنقید کرتے ہوئے

---

[۴۳] رسل، برٹرنڈ "A History of Western Philosophy." ص ۷۹۳، ۸۰۴

[۴۴] اقبال "خطبات"، ص ۵۔

[۴۵] شاہ ولی اللہ "البدر د بازغہ" ص ۲

اسے "الوہم ظلمانی"، یا ایسے خیال سے مماثل کیا ہے جو تاریکی کی طرف لے جاتا ہے[۶۶]

فکر اور وجدان کے بعد خالق کائنات کے وجود اور اس کی صفات کے تعلق سے شاہ ولی اللہ نے اپنے خیالات اپنی مختلف تصانیف میں بیان کیے ہیں۔ ان کے خیال میں کائنات کا ایک صانع ہے جو قدیم ہے، زندہ ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ وہ کمال کی جملہ صفات سے متصف اور جملہ خامیوں سے مبرا ہے۔ وہ جوہر، عرض، جسم نہیں، اس کے مکان کا تعین محال ہے اور وہ تغیر و تبدل سے ماورا ہے۔ وہ بے نیاز، بے مثل اور واحد ہے۔ اس کے جملہ افعال حکمت اور کلی مصلحت کے مقتضی ہیں۔ اپنے افعال میں وہ حکمت کو پیش نظر رکھتا ہے۔ مخلوق اس کی ذات کی تکمیل میں معاون نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ ہر قسم کی خامیو سے مبرا ہے۔ شاہ ولی اللہ کی نظر میں دنیا کی تمام موجودات کی حقیقت یہی وجود ہے، اس سے علیحدہ ہو کر ہر وجود کی علیحدہ حیثیت محض اعتباری ہے۔ یہ ایک نفس کلیہ ہے جو تمام موجودات کا منبع و مخرج ہے، سارے موجودات اسی سے نکلے ہیں اور کائنات میں پھیل گئے ہیں۔ شاہ ولی اللہ کا یہ عقیدہ شرک کے تصور کی سخت تنقید پر استوار ہوا ہے۔ اس اعتبار سے ان کے نزدیک خدا کے سوا نہ بالواسطہ نہ بلا واسطہ کسی کی پرستش نہیں کی جا سکتی اور نہ ہی اس کے سوا کسی سے، حتیٰ کہ پیغمبر اور ولی سے بھی مدد نہیں لی جا سکتی[۶۷]۔ اقبال بھی اس نقطۂ نظر سے میں شاہ ولی اللہ کے قریب ہیں۔ وجود باری تعالیٰ کے متعلق صحیح تصور قائم کرنے کے لیے اقبال قرآن حکیم کی اس تعلیم سے مدد لیتے ہیں کہ ایک واحد ہستی ہے جو ظاہر میں بھی ہے اور باطن میں بھی ہے اور اس ظاہر و باطن میں تضاد نہیں ہے۔ وہ ذات مطلق احد اور صمد ہے۔ نہ کوئی دوسرا وجود اس کی تولید میں حصہ لیتا ہے اور نہ وہ کسی کی تولید اس طرح کرتا ہے جس طرح دوسرے افراد کی تولید ہوتی ہے۔ موجودات کی کوئی شے اس کے مماثل اور ہمسر نہیں ہے کیونکہ وہ لازوال و لامکاں ہے۔ اس کی ذات میں علم، قدرت کاملہ اور خلاقی کی صفات پائی جاتی ہیں ـــــ اور کائنات خالق عالم کی ذات و صفات سے جدا گانہ کوئی حقیقت نہیں رکھتی۔ کیونکہ خدا خالق بھی ہے اور قیوم

---

[۶۶] ایضاً۔

[۶۷] ایضاً، ص ۱۰، ۱۱؛ "تحفۃ الموحدین" ص ۶ - ۲۹

بھی اور کائنات خدا کے فعلِ تخلیق ہی کی مظہر ہے۔ اقبال اس خیال کا بھی اظہار کرتے ہیں کہ خدا چونکہ انائے مطلق ہے لہٰذا اس کی قدرت اور مشیت سے نفوس ہی کی تخلیق ہوتی ہے۔ اس لیے کائنات میں ہر موجود شئے اور فطرت کا ہر مظہر نفس ہی کا مظہر ہے[۷۸]

اس مرحلہ پر اقبال کہتے ہیں کہ اکثر مذاہب میں یہ رجحان رہا ہے کہ خالق عالم کی انفرادیت کو وحدت الوجود کے تصور کے ذریعہ کائنات کی ہر شئے میں پھیلا دیں لیکن قرآن حکیم اس کا مخالف ہے[۷۹] قرآن حکیم کی وہ تشبیہ جس میں کہا گیا ہے کہ اللہ جو آسمانوں اور زمین کا نور ہے اس کے نور کی مثال ایسی ہے گویا کہ ایک چراغ ہے جو فانوس کے اندر ہے اور فانوس ایک طاق میں رکھا ہوا ہے —— خالق عالم کے منفرد ہونے پر دلالت کرتی ہے اور "ہمہ اوست" کے تصور کے بالکل برعکس ہے۔ شاہ ولی اللہ اس نقطۂ نظر کو یکسر مسترد نہیں کرتے تھے لیکن وہ اس تصور کے ایک حد تک قائل تھے کہ وجود اور ماہیت ایک ہی چیز ہے[۸۰] اور خالق عالم کا تعلق مظاہر کائنات کے ساتھ بعینہٖ وہی ہے جو روح کا جسم سے ہے[۸۱]۔

اقبال نے تصوف کو بجز اس کے کوئی خاص توجہ نہ دی کہ وہ اصولاً وارداتِ باطن کی تنقید اور تزکیہ کا ایک عمل ہے اور اس کا مقصد اعماقِ حیات میں احکام شریعت کا مشاہدہ ہے۔ بعینہٖ جیسے سائنس ایک عمل ہے اس مادی عالم کے متعلق ہمارے محسوسات و مدرکات کی تنقید اور تزکیہ کا:

پس تصوف چیست اے والا صفات
شرع را دیدن بہ اعماقِ حیات[۸۲]

---

[۷۸] "خطبات"، ص ۶۴ - ۶۶
[۷۹] ایضاً، ص ۶۳ - ۶۴
[۸۰] "خیر کثیر"، ص ۱۰۴
[۸۱] جلبانی "شاہ ولی اللہ کی تعلیم"، ص ۱۳۸
[۸۲] "بالفاظ دیگر تصوف تجربہ ہے، تفکر نہیں ہے۔ تجربات کی علمی اور عقلی تعبیر اور بات ہے، تفکر اور قیاس کی (حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پر دیکھیں)

چنانچہ اقبال شاہ ولی اللہ کی ان تحریروں کے معترف نہ تھے جو تصوف کے باب میں ہیں۔ ان کی تصوف میں تصانیف کے حوالے سے ایک موقعہ پر انھوں نے کہا تھا:

"۔۔۔ لیکن تصوف میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے میں اس کا قائل نہیں۔ مثلاً "افادات"،۸۳ ہی میں کوئی خاص بات نہیں"۸۴۔

ایسی تصانیف کو اقبال "غیر ضروری اور لا حاصل" سمجھتے تھے ۸۵ "تفہیمات الٰہیہ" کی نسبت سے جو زیادہ تر تصوف کے مضامین پر مشتمل ہے، سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں ـــــ جس سے ایسے مضامین پر ان کی ناپسندیدگی کا اظہار ہوتا ہے:

"شاہ ولی اللہ کی کتاب تفہیمات الٰہیہ میں نے ڈابھیل سے منگوائی ہے۔ اس کتاب سے مجھے بہت مایوسی ہوئی" ۸۶۔

تخلیق کائنات کی ماہیت کو بیان کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ نے تدریجی تخلیق کی تشریح یوں کی ہے ـــــ کہ جب خالق کائنات نے اپنی مخلوق کو پیدا کرنا چاہا تو اس نے خالص تجرد اور عین اطلاق سے عرش عظیم کو پیدا کیا، عرش ایک جسم کامل ہے جو تمام جہان کو گھیرے ہوئے ہے۔ یہ جسم روحانی ہے، اللہ تعالیٰ کی تدبیر عام کا مظہر ہے اور اس میں ایک روح کلی موجود ہے۔ عرش کے بعد پانی پیدا کیا گیا جو غیر کامل اور محدود ہے۔ عناصر کی ترتیب و ترکیب اور افلاک کی تاثیر سے معدنیات، نباتات اور حیوانات کا ظہور ہوا ۸۷ اقبال نے اس موضوع پر اس قدر وضاحت اور تشریح تو نہیں کی لیکن وہ اس اصولِ تخلیق کے قائل تھے، جسے شاہ ولی اللہ اور دیگر حکماء و اشاعرہ بیان کرتے رہے ہیں۔ ان کے نظریہ کے مطابق

---

۸۳ تفہیمات؟

۸۴ بحوالہ نذیر نیازی "اقبال کے حضور" ج ۱، ص ۳۰۱

۸۵ چنانچہ انھوں نے ایسی کتابیں "کسی مولوی کی نذر" کرنے کے لیے کہا ـــــ بحوالہ ایضاً، ص ۳۰۰

۸۶ مکتوب اقبال، مطبوعہ "فاران" (کراچی) اپریل ۱۹۵۳ء؛ نیز "اقبال" (لاہور) اکتوبر ۱۹۷۶ء

۸۷ "خیر کثیر"، الخزانۃ الثانیہ، ص ۱۰۸ - ۱۱۵

کائنات جوہر یا اجزائے لاینجزی پر مشتمل ہے اور ان کی بے شمار تعداد ہر لمحہ وجود میں آتی رہتی ہے اور اس طرح کائنات یا موجودات میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔

کائنات کی ماہیت کے مسئلہ میں زمان و مکان کا تصور فلاسفہ و حکماء کی خاص توجہ کا مرکز رہا ہے۔ اس موضوع پر شاہ ولی اللہ کا خیال تھا کہ تمام جسمانی اشیاء پہ ایک ایسا جوہر احاطہ کیے ہوئے ہے جو امتداد ذاتی کے ساتھ موصوف ہے اور وہ زمان ہے اور ایک جوہر ہے جو مستتبع بذاتہ ہے، اس کو مکان کہا جاتا ہے۔ ان دونوں کا تمام اجسام کے ساتھ ایسا تعلق ہے کہ ایک کو دوسرے سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا اور دونوں کا وہ محل کہ جس میں وہ حلول کیے ہوئے ہیں، ہر ایک ایسی چیز ہے کہ جس کی بناء پر زمان اور مکان دونوں کا تحقق جسم میں ہے۔ اسی لیے بعض حضرات نے یہ خیال کیا کہ یہ دونوں عرض ہیں۔ لیکن حکماء کا ذوق اس کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے اور چونکہ زمان میں اس قدر امتداد ہے کہ اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا، اس لیے اس کے تصور کو مشکل سمجھا گیا ہے، یہ بات یاد رہنا چاہیے کہ ان میں سے اللہ تعالیٰ نے ہر ایک کو ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ رکھا ہے۔ اگر یہ توافق اور وابستگی نہ ہو تو ہیولیٰ اطلاق صرف کے ساتھ مل جاتا ہے، جو اللہ تعالیٰ کے اسمائے پاک میں سے ایک اسم ہے اور صورت اس حکمت کے ساتھ مل جاتی ہے جس کا وہ تمثل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت بالغہ کے ساتھ دونوں کو باہم اس طرح پیدا کیا ہے کہ جس کی وجہ سے عالم ثابت رہا[۵۸]۔

اقبال کے نظامِ فکر میں زمان و مکان کا مسئلہ بھی بہت اہمیت رکھتا ہے۔ یہ ان کی زندگی کے آخری دنوں تک ان کے فکر کا مرکز رہا۔ یہاں تک کہ ان کے "خطبات" کا بیشتر حصہ محض اسی مسئلہ کی توضیح و تشریح اور اس کے اطلاقات پر مشتمل ہے۔ اس کی روشنی میں انھوں نے مذہب اور الٰہیات کے مختلف اصولوں پر غائر نظر ڈالی ہے۔ ان کا خیال تھا جیسا کہ انھوں نے اپنے چھٹے خطبہ "The Principle of Movement in the Structure of Islam." میں بیان کیا ہے کہ زمان و مکان کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ ہے۔ ان کے نزدیک دونوں اضافی اور حقیقی ہیں، لیکن

۵۸۔ ایضاً، ص ۱۱۱-۱۱۲

دونوں میں سے زمان زیادہ اساسی اہمیت رکھتا ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں: محدود اور لامحدود۔ خودی کے باطنی پہلو کا زمان خالص اور خارجی پہلو کا زمان مسلسل سے تعلق ہے۔ زمان ایزدی اور زمان کا ئناتی مختلف ہیں۔ اگرچہ تمام اشیاء میں زمان و مکان دونوں موجود ہیں، لیکن ان کا باہمی تعلق ایسا ہے جیسا جسم اور ذہن کا ــــــ یعنی زمان ذہن ہے مکان کا۔ اپنے تصور کی اساس کے لحاظ سے یہ نظریہ شاہ ولی اللہ کے تصور سے مختلف نہیں۔

تخلیق آدم اور ارتقاء کے بارے میں اقبال حیاتیاتی ارتقاء کے قائل ہیں اور اس کو قرآنی حکمت کے منافی نہیں سمجھتے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ ظواہر کی کثرت ایک ایسی وحدت سے ظہور پذیر ہوئی ہے، جس نے اپنے آپ کو اپنے مشتملات پر منقسم کر دیا ہے۔ اس لحاظ سے زندگی کی ساری ہلچل اسی اصل اور ابتدائی وحدت کے حصول کے لیے ایک مسلسل جستجو اور جدوجہد کا نام ہے جو مبدءِ ہستی اور توانائی حیات ہے[۸۹] ان کے اس تصور میں مقصد بھی ایک بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ ہر قسم کے ارتقاء اور حرکی فعالیت کو چلانے والی قوت یہی مقصد ہے۔

زندگی را بقا از مدعاست | کاروانش را درا از مدعاست
مدعا را از بقائے زندگی | جمع سیماب فدائے زندگی
مدعا مضراب ساز ہمت است | مرکز کو جاذب ہر قوت است

اقبال کا یہ عقیدہ معلوم ہوتا ہے کہ جہاں حرکت وارتقاء اور مسلسل خلاقی نہیں، وہاں زندگی کا بھی وجود نہیں۔ وہ اس بات پہ زور دیتے ہیں کہ قرآن حکیم اس نظریہ کی تائید کرتا ہے کہ ارتقاء ایک حقیقت ہے۔ اس بارے میں وہ کہتے ہیں کہ قرآن کی تعلیم اس بات کی مؤید ہے کہ کائنات ارتقاء حاصل کر رہی ہے۔ وہ اس نظریہ میں ابن مسکویہ سے متفق ہیں کہ ارتقاء اولاً جمادات، نباتات اور رفتہ رفتہ حیوانات اور پھر انسان کی صورت اختیار کرتا ہے۔ بعد کا ارتقاء ایسے حیاتیاتی تغیرات پیدا کرتا ہے جس کے نتیجہ کے طور پر عقلی اور روحانی قوتیں بڑھتی جاتی ہیں، یہاں تک کہ انسانیت تہذیب کے مرحلہ میں داخل ہوتی ہے[۹۰] شاہ ولی اللہ نے بھی ارتقاء کے نظریہ پر تفصیلی بحث کی ہے اور اپنے تصور کو بڑی وضاحت سے

---

۸۹ صدیقی، مظہر الدین "اقبال کا نظریہ ارتقاء" ص ۲۱۶، ۲۱۷
۹۰ "خطبات" ص ۱۸۵ - ۱۸۶

پیش کیا ہے۔ ان کے خیال کے مطابق انسانی ارتقا ملکوتی روح سے اپنے سفر کا آغاز کرتا ہے اور عالم الارواح، عالم المثال سے ہوتا ہوا عالم شہادۃ، عالم برزخ اور عالم حشر تک پہنچتا ہے اور پھر یہاں تک کہ ملکوتی روح میں دوبارہ شامل ہو جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ شاہ ولی اللہ ان مراحل کے حیاتیاتی ارتقا کی تشریح بھی کرتے ہیں، جن کے مطابق ارتقا جمادات، نباتات، حیوانات کے مرحلہ سے ہوتا ہوا انسان کے مرحلہ تک پہنچتا ہے [۹۱]

موت کو بھی شاہ ولی اللہ اور اقبال عالمگیر اور یقینی بیان کرتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ کے ارتقا اور زوال کے ہر خیال میں فنا یا موت کا تصور موجود ہے اور اقبال بھی اس پر خاص توجہ دیتے ہیں ؎

بدوش شام نعش آفتابے	کواکب را کفن از ماہتابے
کلبۂ افلاس میں دولت کے کاشانے میں موت	دشت و در شہر میں گلشن میں ویرانے میں موت
موت ہے ہنگامہ آرا قلزم خاموش میں	ڈوب جاتے ہیں سفینے موت کی آغوش میں
اوّل و آخر فنا باطن و ظاہر فنا	نقش کہن ہو کہ نو منزل آخر فنا

موت اقبال کی فکر میں بہت مؤثر صورت میں زیر بحث آئی ہے۔ یہ ان کی فکر کا ایک بنیادی مسئلہ بھی ہے۔ اسے وہ حقیقت سمجھتے ہوئے بھی اس سے گریز کی تعلیم دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں فرد استحکام خودی کے ذریعہ ہمیشہ زندہ رہتا ہے۔ یہ حیات ابدی کی ضمانت ہے [۹۲]۔

---

[۹۱] "البدور البازغہ" ص ۱۷-۲۴۔

[۹۲] یہ موت ہی ہے جو مختلف درجوں میں ان برائیوں میں ظاہر ہوتی ہے جن سے جنگ کے لیے اقبال نے خودی، عشق اور عمل کی فوجیں میدان میں اتاری ہیں۔ خودی کا استحکام اس لیے ضروری ہے کہ حیات ابدی کی ضمانت ہے۔ عشق اس لیے محبوب ترین چیز ہے کہ اصل حیات ہے۔ عمل اس لیے لازمی ہے کہ انسان صرف عمل ہی کے ذریعہ فنا کے دام سے آزاد ہو سکتا ہے یہاں تک کہ شہادت کا مقصود بھی تب و تاب جاودانہ کے سوا کچھ اور نہیں۔" ——— سلیم احمد "اقبال ——— ایک شاعر" ص ۲۹

حیات بعد الموت کے ضمن میں بھی شاہ ولی اللہ کا نقطۂ نظر بہت واضح ہے۔ خود ان کے الفاظ میں موت کے بعد آنے والی زندگی (جس کو قرآن بیان کرتا ہے) اتنی مبہم یا گنجلک نہیں کہ عقل اس کا احاطہ نہ کر سکے[۹۳] موت نسمہ (حیوانی یا ہوائی روح) کو بالکلیہ فنا نہیں کر دیتی بلکہ اس میں زندگی کا کچھ حصہ اور رمق ضرور باقی رہتی ہے۔ بعد ازاں اس پر رحمت اور شفقت کا ابر برستا ہے، چنانچہ اس کی نحیف و نزار زندگی اب قوی ہو جاتی ہے اور وہ دیکھنے اور بولنے کے قابل ہو جاتا ہے۔ پھر اس کی استعداد کے بموجب عالم مثال سے اسے ایک جسم عطا کیا جاتا ہے جو لطیف ہوا کی کمی پوری کر دیتا ہے۔ اسی طریقہ پر موت کے بعد انسان کی حفاظت کی جاتی ہے۔ عالم مثال کا عطا کردہ یہ جسم اتنا پائیدار ہوتا ہے کہ قیامت تک باقی رہتا ہے[۹۴] روح حقیقی کا رابطہ موت کے بعد بھی نسمہ سے قائم رہتا ہے۔ یہ خیال غلط ہے کہ موت کے وقت نسمہ روح حقیقی سے بالکل الگ ہو جاتا ہے۔ یہ روح مادہ میں بعینہٖ اسی طرح حلول کر جاتی ہے جس طرح یہ نسمہ جسم میں حلول کیے ہوئے تھا، بالفاظ دیگر اس جگہ روح حقیقی کا جسم نسمہ ہوگا[۹۵] موت کے بعد انسان کا جسم گل سڑ کر تباہ ہو جاتا ہے لیکن روح کا تعلق نسمہ سے قائم رہتا ہے جو باطل نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر یہ باطل ہو جائے تو پھر انسان کو اپنے اعمال کی جزا و سزا کس طرح ملے گی۔ جنت و دوزخ کی زندگی میں نسمہ کا وجود باقی رہتا ہے[۹۶] اور پھر انسان کی ترقی جنت اور دوزخ پر آ کر ختم نہیں ہو جاتی بلکہ ان کے ماوراء ایک اور بھی منزل ہے جہاں پہنچنے کے لیے وہ مضطرب رہتا ہے ہر لمحہ اسے عالم بالا کی جانب رغبت اور کشش ہوتی رہے گی اور وہ یہ منزل طے کرتا ہوا انجام کار روح الٰہی یا ملکوتی روح میں تبدیل ہو جائے گا۔[۹۷]

اقبال نے اپنے ایک خطبہ "The Human Ego, His Freedom

---

[۹۳] "الطاف القدس" ص ۹۸-۹۹؛ "تفہیمات الٰہیہ" ج ۱، ص ۲۴۶-۲۵۶

[۹۴] "حجۃ اللہ البالغہ" ج ۱، ص ۱۹

[۹۵] ایضاً، ص ۳۳

[۹۶] "تفہیمات الٰہیہ" ج ۱، ص ۱۶۶

[۹۷] "البدور بازغہ" ص ۱۴۰

زمانی بیان کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ کی تائید میں ایسا ہی خیال پیش کرتے ہیں کہ "زندگی ایک ہے اور مسلسل، اور اس لیے انسان بھی اس ذات لامتناہی کی نو بہ نو تجلیات کے لیے، جس کی ہر لحظہ ایک نئی شان ہے، ہمیشہ آگے ہی آگے بڑھتا رہے گا۔"[۱۰۴] اپنے اشعار میں بھی اقبال نے حیات بعد الموت اور زندگی کے تسلسل کو متعدد مواقع پر بیان کیا ہے:

موت کو سمجھے ہیں غافل اختتامِ زندگی
ہے یہ شامِ زندگی صبحِ دوامِ زندگی

ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود

سمجھتے ہیں ناداں اسے بے ثبات
ابھرتا ہے مِٹ مِٹ کے نقشِ حیات

جوہرِ انساں عدم سے آشنا ہوتا نہیں
آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے فنا ہوتا نہیں

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
تیرے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

ہے اگر ارزاں تو یہ سمجھو اجل کچھ بھی نہیں
جس طرح سونے سے جینے میں خلل کچھ بھی نہیں

زندگی کی آگ کا انجام خاکستر نہیں
ٹوٹنا جس کا مقدر ہو یہ وہ گوہر نہیں

موت تجدیدِ مذاقِ زندگی کا نام ہے
خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے

آہ غافل موت کا رازِ نہاں کچھ اور ہے
نقش کی ناپائیداری سے عیاں کچھ اور ہے

اے عالمِ رنگ و بو ایں صحبتِ ما تا چند
مرگ است دوامِ تو عشق است دوامِ من

خالقِ عالم اور تخلیقِ کائنات کے مسائل پر غور کرنے کے دوران اس سوال پر کہ نبوت اور رسالت کا منصب کیا ہے اور یہ کیسے تفویض ہوتا ہے؟ ان سوالات پر بحث کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ کا خیال تھا کہ نبوت ایک نہایت بلند مرتبہ کا نام ہے، جو وقت مقررہ پر عنایت ہوتا ہے[۱۰۵] یہ صرف اس شخص کو ملتا ہے جس کا نفس پاک ہوتا ہے اور اپنی اصل پیدائش کے لحاظ سے ملاءِ اعلیٰ میں شمار ہوتا ہے، جس کی قوتِ ملکوتی نمایاں، روشن اور غالب ہوتی اور اس کا جسمانی مزاج حد درجہ معتدل ہوتا ہے[۱۰۶] ایک ایسے وقت جب دنیا کے

---

[۱۰۴] "خطبات"، ص ۱۲۳۔
[۱۰۵] "ازالۃ الخفا"، ص ۵۱
[۱۰۶] ایضاً۔

کے موجودہ دورِ ارتقاء میں اب اس کی ضرورت نہیں رہی کہ ہر چھوٹی بڑی بات کے لیے انسان خارجی سہارا ڈھونڈے اور خود کچھ غور و فکر نہ کرے۔ قرآن حکیم نے بار بار یہ تلقین کی ہے کہ ہر فرد خود تدبیر اور تفکر کرے ـــــ نوعِ انسان پر علم و حکمت کے دروازے کھول دیے گئے ہیں، اور فطرت کو سمجھنا اور اس کو مسخر کرنا اسی علم و حکمت کی بناء پر ہوگا۔ اقبال کہتے ہیں ـــــ مشاہدۂ انفس و آفاق کے ذریعہ سے دراصل ہم خدا کے قریب پہنچتے ہیں۔ اور دراصل یہ ایک عبادت کی صورت ہے[۱۱۰] شاہ ولی اللہ نے بھی مشاہدہ کو عبادت کی ایک صورت قرار دیا ہے اور انھوں نے اس کے لیے "تذکیر باللہ" کی اصطلاح استعمال کی ہے[۱۱۱] اسی اعتبار سے اقبال اجتہاد کی گنجائش کے قائل تھے اور غور و فکر کے ذریعہ عصری مسائل کا حل تلاش کرنے پر زور دیتے تھے۔ وہ سمجھتے تھے کہ یہ اسلام کے نظامِ حیات کو زندہ اور متحرک رکھنے کا ایک اصول ہے[۱۱۲] ان کا یہ خیال تھا کہ اسلام تغیر و حرکت کا مخالف نہیں بلکہ اپنے تصورِ حقیقت میں اس کو جگہ دیتا ہے اور روایتی مذہب کو ایک طرح سے غیر حقیقی قرار دیتا ہے[۱۱۳] چنانچہ انھوں نے ایسے ملاؤں کو جو عصری مسائل سے آنکھیں

---

[۱۱۰] ایضاً، ص ۵۰

[۱۱۱] "حجۃ اللہ البالغہ"، ج ۱، ص ۵۳ - ۵۵

[۱۱۲] چنانچہ انھوں نے اجتہاد کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے اپنے ایک خطبہ کا عنوان ہی یہ رکھا "The Principle of Movement in the Structure of Islam." شمولہ... "خطبات" ص ۱۴۸؛ اس نظریہ کا اظہار وہ بالعموم کرتے رہے۔ ایک دفعہ اسلامیہ کالج لاہور میں انھوں نے اجتہاد کے موضوع پر تقریر کی ـــــ فقیر سید وحید الدین "روزگار فقیر"، ج ۲، ص ۸۷؛ اسی موضوع پر وہ ایک سیر حاصل کتاب بھی تصنیف کرنا چاہتے تھے جس کا ایک مناسب نام "اسلام میری نظر میں" تجویز بھی کر لیا تھا ـــــ "اقبال نامہ"، ج ۱، ص ۴۶ - ۴۷

[۱۱۳] تصوف پر بھی ان کی تنقید اس لیے ہے کہ اس نے تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا ـــــ "دیباچہ "اسرارِ خودی"، ص "ز"

بند کیے رہتے تھے، تنقید کا نشانہ بنایا ہے[۱۴۴]۔ چنانچہ مصطفےٰ کمال کی اجتہادی تبدیلیوں کا حوالہ دیتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ "قوم کی مذہبی زندگی سے ملاؤں کو الگ کرکے اتاترک نے وہ کام کیا جس سے ابن تیمیہ یا شاہ ولی اللہ کا دل مسرت سے لبریز ہوجاتا[۱۴۵]۔ ان کی تحریروں میں ملا پیکر انحطاط و زوال اور مجسمۂ رجعت پسندی ہے اور صوفیا کو بھی وہ اسی زمرے میں شامل کرتے تھے۔ ان کے خیال میں اسلام کو سب سے زیادہ نقصان انھی دونوں سے پہنچا ہے:

زمن بر صوفی و ملا سلامے | کہ پیغام خدا گفتند مارا
ولے تاویل شاں در حیرت انداخت | خدا و جبریل و مصطفےٰ[۱۴۶] را

شاہ ولی اللہ بھی باب اجتہاد کے کھلا رہنے کے قائل تھے۔ اور چاہتے تھے کہ مسائل کو اجتہاد کے اصولوں پر پرکھا جائے[۱۴۶]۔ ابن تیمیہ کی تائید میں ان کا خیال تھا کہ اجتہاد کی گنجائش ہر دور میں موجود ہے[۱۴۷]۔ عصری مسائل کا جس حد تک ذوق انھیں حاصل تھا ـــــ بہت کم مسلم حکمائے اس کی مثال پیش کی ہے۔ بلکہ شاہ ولی اللہ کی ساری فکر اور ان کا کل مقصد اپنے زمانہ کے مسائل اور مسلم معاشرہ کی زوال پذیر حالت کے نتیجہ میں تھی۔ اجتہاد کے بارے میں ان کے خیالات میں اپنے عہد کے علماء کے رویہ سے بےاطمینانی کا برملا اظہار ہوا ہے۔ ان کی یہ خواہش رہی کہ فقہی مسائل پر علماء کے اختلافات کم از کم محدود ہو جائیں۔ بیشتر فقہی مسائل اور شریعت و طریقت میں شاہ ولی اللہ کا مخصوص نقطۂ نظر خود ان کے اجتہاد کے اسی عمل کو ظاہر کرتا ہے جو وہ مسلم معاشرہ کی اصلاح اور اس کی ترقی کے لیے کرنا

---

[۱۴۴] جیسے اقبال "خطبات و بیانات" ص ۱۹۱:

قوم کیا چیز ہے قوموں کی امامت کیا ہے | اس کو کیا جانیں یہ بیچارے دو رکعت کے امام
کم نگاہ کور ذوق و ہرزہ گرد | ملت از قال و قولش فرد فرد
دین حق از کافری رسوا تر است | زانکہ ملا مومن کافر گر است

[۱۴۵] ایضاً، ص ۱۹۴

[۱۴۶] "المصفیٰ" ص ۱۱؛ جلبانی، "شاہ ولی اللہ کی تعلیم"، ص ۹۷

[۱۴۷] "عقد الجید"، ص ۳۴۷-۳۵۸

چاہتے تھے۔ شاہ ولی اللہ نے مسلم معاشرہ اور بالخصوص ہندوستان میں مغلیہ سلطنت کے زوال و انحطاط کے اسباب پر کافی غور و خوض کیا تھا اور علیحدہ علیحدہ ان پر اپنا نقطہ نظر بیان کیا تھا۔ اس موقع پر انھوں نے اپنی حکمت کو معاشرتی ارتقاء، مسائل اور تقاضوں کی روشنی میں تعبیر کیا ہے۔ انھوں نے اپنی اس تعبیر میں نوع انسانی کے تہذیبی ارتقا، اس کے محرکات، درجات، فرد اور جماعت کے حقوق و فرائض اور قوموں کے عروج و زوال کے اسباب کا گہری بصیرت اور حکیمانہ انداز نظر سے مطالعہ و تجزیہ کیا ہے اور اس کے نتائج کو مربوط نظریہ کی صورت میں پیش کیا ہے۔ ان کا یہ تجزیہ جہاں ایک طرف مسلم معاشرہ کی سالمیت کے تحفظ کے نظریہ کی تشکیل میں تھا، وہیں بالخصوص ہندوستانی مسلمانوں کے معاشرہ سے بھی متعلق تھا[۱۱۸] وہ فرد اور جماعت کے تعلق سے بحث کرتے ہوئے انسان کو دیگر مخلوقات میں فوقیت کا حامل قرار دیتے ہیں۔ ان کے بیان کے مطابق انسان جبلتوں کی نچلی سطح سے ترقی کر کے آداب، معیشت، تدابیر منزل، قواعد معاملات، سیاست اور آخر میں بین الاقوامی سیاسیات کے اصول و ضوابط ایجاد کرتا ہے، اخلاق اور علم کی تکمیل کی کوشش کرتا ہے اور ذوق جمال اور مادہ ایجاد و تخلیق رکھتا ہے۔ اپنی ان صفات کے توسط سے انسان ایک صحت مند معاشرہ تشکیل دیتا ہے۔ شاہ ولی اللہ معاشرتی ارتقا کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ معاشرتی نظام فطرتاً ساکن نہیں ہے۔ معاشرہ جیسے جیسے ترقی کرتا جاتا ہے، اس میں پیچیدگی پیدا ہوتی جاتی ہے[۱۱۹] اس رجحان کا بنیادی سبب یہ ہے کہ انسانوں کے باہمی ربط و ضبط سے معاشی لین دین کے نظام میں پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں اور اسی لیے نئی ضرورتوں اور سرگرمیوں کے پیش نظر گروہوں کا رجحان نہ صرف وفاق بلکہ اتحاد کی طرف بھی ہو جاتا ہے ـــــ جس سے معاشرتی نظام کا دائرہ عمل اور فرض منصبی دونوں زیادہ وسیع ہو جاتے ہیں[۱۲۰] زیادہ سے زیادہ بڑھتے ہوئے گروہوں میں اپنے آپ کو ضم کرنے کی خواہش کا یہ رجحان اس حقیقت کی بنا پر ہوتا ہے کہ جس قدر

---

[۱۱۸] "عزیز احمد" اسٹڈیز "ص ۲۰۶

[۱۱۹] "حجۃ اللہ البالغہ" ج ۱، ص ۲۶۰ و بعدہ

[۱۲۰] ایضاً

بڑی وحدت ہوگی اتنا ہی زیادہ تحفظ دے سکے گی۔ ایک چھوٹا گروہ اگر اپنی اچھی خاصی حکومت بھی قائم کرے تو وہ دوسرے گروہوں کی جارحیت کے خطرہ سے آزاد نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ایک ایسی قوت کی تلاش جاری رہتی ہے جو کم زور کو زیادہ طاقت ور کے حملہ سے محفوظ رکھ سکے۔ شاہ ولی اللہ کی تشریح کے مطابق معاشرتی ترقی کا بلند ترین معیار یہ ہے کہ ایک ایسا معاشرہ قائم ہو جس میں اس قسم کی جارحیت ناممکن ہو جائے اور حکومتوں کے درمیان کش مکش باقی نہ رہے[۱۲۱] اس ضمن میں ان کا نقطۂ نظر گو ایک عالمی حکومت کے قیام کی خواہش کا اظہار نہیں ہے، لیکن ان کی فکر میں اس کی نشاندہی ضرور ہے۔ شاہ ولی اللہ کی رائے میں عدل کا اصول تمام سیاسی اور معاشرتی تنظیم کی بنیاد ہے۔ آزادی، حکومت اور اچھی زندگی سب کا انحصار اسی پر ہے[۱۲۲] ان کے خیال میں توازن کا قیام زیادہ تر صحت مند معاشی حالات پر منحصر ہوتا ہے۔ اور یہ حالات دولت کی مناسب تقسیم سے پیدا کیے جا سکتے ہیں۔ غیر مساوی تقسیم، جس سے دولت چند افراد کے ہاتھوں میں جمع ہو جاتی ہے اور دوسروں کو انتہائی افلاس میں مبتلا کر دیتی ہے، شدید عدم توازن پیدا کرتی ہے اور اس سے معاشرہ کی فلاح و بہبود پر مخالف اثر پڑتا ہے۔ یہ صورتِ حال بعض اوقات طاقتور قوموں کو جارحیت کی دعوت بھی دیتی ہے[۱۲۳] شاہ ولی اللہ نے ہر قسم کی معاشی بے انصافی اور ظلم کو دور کرنے کی ضرورت پر بڑا زور دیا ہے، کیونکہ جب ایک گروہ کو اس قدر پستی میں ڈال دیا جاتا ہے کہ وہ اپنی روزی کمانے کے لیے جانوروں کی طرح کام کرتا ہے تو اس کی معاشرتی خوبیاں ختم ہو جاتی ہیں[۱۲۴] انھیں اس کا یقین تھا کہ وہ معاشرہ روحانی ترقی حاصل نہیں کر سکتا جو زندگی کی بنیادی ضروریات کے لیے بھی ترستا ہو یا معاشی توازن کے فقدان کا شکار رہو۔ ان کی تعلیم کے مطابق معاشرتی نظام کا مقصد اخلاقی ہے۔ اس لیے جس معاشرہ کے مختلف عناصر ضابطۂ اخلاق کی پابندی نہیں کرتے وہ اپنے

---

[۱۲۱] ایضاً، ص ۲۶۴، ۲۹۸، ۲۹۹

[۱۲۲] ایضاً، ص ۲۲۸، ج ۲، ص ۴۰۹

[۱۲۳] ایضاً، ج ۱، ص ۵۲۰ - ۵۲۱

[۱۲۴] ایضاً، ۳۵۵، ۵۲۵

مقصد میں ناکام ہوتا ہے [۱۲۵] انفرادی اخلاق معاشرہ کی صحت مندی پر براہ راست اثر انداز ہوتے ہیں، کیونکہ معاشرتی اقدار ان افراد کے اخلاق کا انعکاس ہوتی ہیں جن سے معاشرہ تشکیل پاتا ہے [۱۲۶] کوئی اخلاقی برائی ایسی نہیں ہے جس کا اثر معاشرہ کے اخلاق پر نہ پڑتا ہو۔ اگر کسی معاشرہ کا ضابطۂ اخلاق ناقص ہو جائے یا اس کا توازن بگڑ جائے تو وہ معاشرہ مریض ہو جاتا ہے [۱۲۷] شاہ ولی اللہ نے یہ اصول قرار دیا ہے کہ معاشرہ بنی نوع انسان کے فطری محرکات کے باعث وجود میں آتا ہے اور ترقی کر کے زیادہ بلند معیار حاصل کر لیتا ہے [۱۲۸] اسی قسم کے محرکات جانوروں کو بھی گروہ بندی پر آمادہ کرتے ہیں [۱۲۹] لیکن اگر کوئی معاشرہ اس قدر مریض ہوتا ہے کہ اس فطری تقاضا کو پورا نہیں کر سکتا تو پھر اس کے وجود کے لیے کوئی بنیاد باقی نہیں رہتی [۱۳۰] اس اعتبار سے شاہ ولی اللہ کے مطابق، جہاں تک عروج و زوال کے قوانین کا تعلق ہے، مسلم معاشرے اس سے علیحدہ نہیں ہیں اور معاشرتی زندگی کے بنیادی قوانین سے بھٹک کر ایسے امراض اپنے اندر پیدا کر سکتے ہیں جو بالآخر تباہی کا پیش خیمہ ثابت ہوتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ کی یہ فکر ان کے زمانہ میں چونکہ سلطنت مغلیہ کے زوال و انحطاط کے اسباب تلاش کرنے کا نتیجہ تھی، اس لیے انھوں نے مسلم معاشرہ اور سلطنت مغلیہ کے زوال پر علیحدہ علیحدہ نظر ڈالی ہے۔ مسلم معاشرہ کا زوال ان کے خیال میں مذہبی شعائر سے بے اعتنائی اور علوم دینیہ سے بے تعلقی کے سبب تھا۔ اور سلطنت مغلیہ کا زوال انھوں

---

[۱۲۵] ایضاً، ص ۳۰۸، ۳۰۹

[۱۲۶] ایضاً، ص ۲۸۵، ۲۸۶

[۱۲۷] ایضاً، ص ۵۱۹، ۵۲۰

[۱۲۸] ایضاً، ص ۳۰۵

[۱۲۹] ایضاً، ص ۲۶۰

[۱۳۰] اپنے نظریہ کے ثبوت میں مثالیں پیش کرنے کے لیے وہ بکثرت تاریخی حوالے اور خاص طور پر ایرانیوں اور رومیوں کی مثالیں دیتے ہیں، ایضاً، ص ۵۲۴ - ۵۲۵ - ۵۲۶

نے اقتصادی انحطاط کو قرار دیا تھا۔ اس کی وجہ سے ہی تمام سیاسی انتشار اور بد نظمی پیدا ہوئی تھی۔

شاہ ولی اللہ کے معاشرتی ارتقا اور زوال کے خیالات کے تعلق سے اقبال کا نقطۂ نظر کہیں بھی اختلافی نہیں، یا تو اقبال نے شاہ ولی اللہ کے خیالات کے بالکل مطابق خیالات کا اظہار کیا ہے یا بڑی حد تک مماثل نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔ اقبال کے خیال میں فرد کی زندگی اور ترقی کا اصل محرک اپنی انا یا خودی کی حفاظت کا جذبہ ہے اس لیے جو قومیں ترقی کرنا چاہتی ہیں ان کے افراد کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی شخصیت اور صلاحیتوں کی تربیت کریں۔ اسلام نے انفرادی ذمہ داری اور سعی و عمل کو زندگی کا اصل اصول قرار دیا ہے۔ اس سعی و عمل کی بدولت انسان خود کو اشرف المخلوقات ثابت کر سکتا ہے، اقبال نے اپنے ایک خطبہ "Knowledge and Religious Experience." [۱۳۱] میں آیت: انا عرضنا الامانۃ علی السموٰت و الارض الخ کی تفسیر یوں کی ہے کہ جس امانت کا بوجھ اٹھانے سے آسمان اور زمین نے انکار کر دیا تھا لیکن جس کو انسان نے قبول کر لیا وہ یہی شخصیت اور احساس خودی کی ذمہ داری ہی تھی۔ اسی ذمہ داری کی بدولت اس کو تمام تر عظمت اور فضیلت حاصل ہوئی اور اسی سے اس میں یہ صلاحیت پیدا ہوئی کہ وہ نہ صرف حقائق اشیاء کا علم حاصل کرے بلکہ اپنی ضرورت کے مطابق فطرت میں تصرف کر سکے۔ اپنی اس استعداد کی بدولت وہ رفعت کمال کے اعلیٰ ترین مدارج تک پہنچ سکتا ہے۔ انسانی فضیلت کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ اس کی فطرت کو فطرتِ الٰہی کے مطابق ٹھہرایا گیا ہے: "فطرۃ اللہ التی فطرۃ الناس علیہا" اس طرح چونکہ ایجاد و تخلیق خالق عالم کی ایک صفت ہے اس لیے انسان کی فطرت میں بھی یہ وصف ایک حد تک ودیعت کیا گیا ہے تاکہ وہ ایجاد و تخلیق کے ذریعہ اپنے ماحول پر قابو پائے [۱۳۲]۔

---

[۱۳۱] مشمولہ، "...خطبات" ص ۱-۲۷

[۱۳۲] ایضاً، ص ۱۱ و بعدہٗ

زندہ ای؟ مشتاق شو خلاق شو ، ہمچو ما گیر ندۂ آفاق شو
در شکن آں را کہ ناید ساز گار ، از ضمیر خود دگر عالم بیار
زندگی ہم فانی و ہم باقی است ، ایں ہمہ خلاقی و مشتاقی است
ہر کہ اورا قوت تخلیق نیست ، پیش ما جز کافر و زندیق نیست
مرد حق برندہ چوں شمشیر باش ، خود جہان خویش را تقدیر باش

انسان کے سپرد یہی فریضہ ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش کی کائنات کے مقاصد کے پورا کرنے میں حصہ لے، خود اپنی تقدیر اور کائنات کی تقدیر کی تشکیل کرے، اس طرح کہ کبھی خود اس کی قوتوں سے مطابقت پیدا کرے اور کبھی اپنی ساری صلاحیتوں سے کام لے کر ان قوتوں کو اپنے مقاصد کے مطابق ڈھال لے[۱۴۳] چنانچہ انفرادی ذمہ داری کا احساس، سعی عمل کی توفیق اور ایجاد و تخلیق کی صلاحیت، افراد کی یہی بڑی خصوصیتیں ہیں جن کے بغیر قوموں کی ترقی کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال کہتے ہیں کہ وہی معاشرہ ترقی یافتہ ہوگا جس میں فرد اور جماعت کے باہمی تعلق کے مسئلہ کو بحسن و خوبی حل کیا گیا ہو۔ جس قوم میں فرد اور جماعت کا رشتہ مناسب اور فطرت کے مطابق ہوگا اس کی ترقی کے امکانات وسیع ہوں گے۔ اور جہاں افراد اور جماعت میں باہمی نزاع اور کشمکش پائی جاتی ہے۔ وہاں ترقی مفقود ہوگی۔ فرد اور جماعت کے اغراض و مقاصد میں کوئی باہمی تضاد نہیں ہونا چاہیے۔ وہی معاشرہ فطرت کے مطابق ہوگا جس میں فرد کی شخصیت کو اپنی نگہبانی اور نشوونما کا موقع حاصل ہو اور اسی کے ساتھ اجتماعی مقاصد کو بھی زک نہ پہنچے:

زندگی انجمن آرا و نگہ دار خود است ، اے کہ در قافلہ ای بے ہمہ شو با ہمہ رو
بروں ز انجمنے درمیان انجمنے ، بخلوت اند دلے آں چناں کہ با ہمہ اند

اقبال فرد اور معاشرہ کے بہتر روابط کے لیے صحت مند معاشیات کو بھی اہمیت دیتے ہیں ان کے خیال میں معاشی مسئلہ ہر وقت انسان کے ساتھ ساتھ ہے اور اس کے ظاہری اور باطنی قویٰ کو اپنے سانچہ میں ڈھالتا رہتا ہے۔ مفلسی انسانی قویٰ پر بہت برا اثر ڈالتی ہے بلکہ بسا اوقات انسانی روح کے مجلا آئینہ کو اس قدر زنگ آلود کر دیتی ہے

[۱۴۳] ایضاً، ص ۱۲ و بعدہ

کہ اخلاقی و تمدنی لحاظ سے اس کا وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے[۱۳۴] اقبال دولت کی مساویانہ تقسیم کو بڑی اہمیت دیتے تھے اور جائداد شخصی کو، کم از کم ملکیت زمین کی حد تک، برائیوں کا سرچشمہ قرار دیتے تھے۔ ان کے خیال میں اعتدال کی راہ وہی ہے جو قرآن حکیم نے بتائی ہے۔ شریعت کا مقصود یہ ہے کہ سرمایہ داری کی بنا پر ایک جماعت دوسری جماعت کو مغلوب نہ کر سکے[۱۳۵] ان کے نقطۂ نظر کا مفہوم یہ تھا کہ معاشی زندگی میں ابتری سے تمدنی اور اخلاقی زندگی پر مضر اثرات قائم ہوتے ہیں[۱۳۶]

اقبال کی رائے ہے کہ فرد کو جماعتی زندگی کی اخلاقی اقدار کا تابع ہونا چاہیے کیونکہ فرد کی شخصیت عمرانی ماحول کے بغیر روشن نہیں ہو سکتی۔ فرد جب اپنے آپ کو جماعت کے نظم و ضبط کا پابند بنا لیتا ہے اور معاشرہ کی خدمت میں منہمک ہو جاتا ہے تو اس وقت وہ اپنے وجود کے بلند ترین مقام تک پہنچتا ہے۔ فرد اور جماعت کا تعلق ایک قسم کا زندہ نامیاتی تعلق ہے۔ اعلیٰ جماعتی نظام کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ اس جماعت میں بلند پایہ کے افراد پیدا ہوں۔ انسانی ارتقاء کا منشا یہ ہے کہ فرد اور جماعت کے اقدار حیات میں ہم آہنگی پیدا کرے۔ جو تمدن اس مقصد میں کامیاب ہو جاتا ہے وہی زندگی کی گتھیوں کو اچھی طرح سلجھانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ فرد سے گزر کر اقبال قوم اور جماعت کی ترقی کے لیے سب سے پہلے اس کے بنیادی اصول یعنی نصب العین یا نظریۂ حیات کے تحفظ کو ضروری سمجھتے ہیں۔ جب کوئی قوم اپنی تہذیب اور ملی روایات پر یقین نہیں رکھتی، اپنی عقل کو غیروں کے افکار کی زنجیر میں مقید کر دیتی اور اپنی تمناؤں اور نصب العین کو دوسروں سے مستعار لینے میں تامل نہیں کرتی تو پھر وہ نیابت الٰہی کے حق سے دستبردار ہو جاتی ہے[۱۳۷]

---

۱۳۴ "علم الاقتصاد"، ص ۱۲۳

۱۳۵ "گفتار اقبال"، ص ۶-۷

۱۳۶ تفصیلات کے لیے شاہین رحیم بخش "اقبال کے معاشی نظریات"، جا بجا۔

۱۳۷ ۔ عقل تو زنجیری افکار غیر | در گلوئے تو نفس از تار غیر
بر زبانت گفتگو ہا مستعار | در دل تو آرزو ہا مستعار

(حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پر دیکھیں)

اقبال کے خیال میں سیاسی محکومیت سے زیادہ خطرناک ذہنی غلامی ہوتی ہے، جب کوئی قوم اپنے شعار ملی کو چھوڑ کر کسی دوسری جماعت کے خیالات اور افکار کو اختیار کر لیتی ہے اور انکی کے مطابق عمل کرنا شروع کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قوم کی ترقی کے لیے ایک اہم اور لازمی شرط اول "تطہیر فکر" یعنی پہلے افکار کو پاک اور صاف کرنا اور پھر "تعمیر فکر" یعنی صحیح افکار کی تعمیر کرنا ہے ـــــ اس مرحلہ پر شاہ ولی اللہ نے اپنے ایسے ہی خیالات کے تحت مسلمانوں کے عقائد اور ان کی معاشرتی زندگی کی اصلاح کی جو کوششیں کیں اور جو تلقین کی، اس نے سید احمد بریلوی کی اصلاحی تحریک کی صورت میں اپنا بھرپور اظہار کیا۔ شاہ ولی اللہ نے حضرت عمرؓ کے ان احکام کے حوالہ سے، جو انھوں نے عربوں کو عجمی عیش وعشرت سے بچانے کے لیے نافذ کیے تھے، مسلمانوں کو ان معاشرتی خرابیوں کی اصلاح کی ہدایت کی ہے جو ہندوؤں کے زیر اثر مسلمانوں میں آگئی تھیں [۱۳۸]

قوموں کے عروج وزوال پر گفتگو کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ ایمان عمل صالح اور علم وحکمت کے بغیر کوئی ترقی ممکن نہیں اور جن کی عدم موجودگی میں قوموں کا زوال لازمی ہے [۱۳۹] شاہ ولی اللہ نے ان عوامل کو بالفاظ دیگر مذہبی شعائر سے بے اعتنائی اور علوم دینیہ سے بے تعلقی لکھا ہے۔ ان کے علاوہ قومی زوال کا سبب شاہ ولی اللہ کے خیال میں مفاد عامہ اور رائے کلّی کو نظر انداز کرنے والے وہ افراد ہیں جن کے ہاتھ میں جماعت کی راہنمائی اور معاشرہ کے نظام کی باگ ڈور آجاتی ہے۔ یہ حکمران یا امرا اجتماعی افراد کو پس پشت ڈال کر اپنی حیوانی اغراض کی تکمیل میں ہمہ تن منہمک اور غرق ہو جاتے ہیں۔ نتیجے کے طور پر جماعت کی اکثریت ان کی پیروی کرنے لگتی ہے تاآں کہ تہذیب وتمدن کی بنیاد خطرے میں پڑ جاتی

(حاشیہ صفحہ سابقہ)

بادہ می گیری بجام از دیگراں	جام ہم گیری بوام از دیگراں
آفتاب استی یکے در خود نگر	از نجوم دیگراں تابے مخر
تا کجا طوف چراغ محفلے	ز آتش خود سوز اگر داری دلے

[۱۳۸] اکرام۔ "رود کوثر" ص ۵۷۲

[۱۳۹] تفصیلات کے لیے صدیقی، ڈاکٹر رضی الدین "اقبال کا تصور زمان ومکان اور دوسرے مضامین" ص ۱۴۸ - ۱۵۱

ہے[۱۴۰] شاہ ولی اللہ معاشرہ کی زندگی کے لیے حکمران کی ذات و شخصیت کو بڑی اہمیت دیتے تھے۔ انھوں نے ایک مثالی حاکم کے جو اوصاف بیان کیے ہیں ان کے مطابق وہ شجاعت، بردباری، تحمل مزاجی، قوت قلبی اور پسندیدہ اخلاق کا حامل ہو تاکہ لوگ اس سے متنفر نہ ہوں بلکہ مرعوب ہوں۔ اس کے علاوہ وہ ملک کے نظم و نسق کو چلانے کا سلیقہ بھی رکھتا ہو، معزز اور شریف ہو، ہمیشہ رعایا کی فلاح کا خیال رکھے، حکمت عملی برتے اور مخلص ہو تاکہ ہر دل عزیز ہو سکے۔ مردم شناس ہو اور مجرموں کے ساتھ سخت گیر رہے[۱۴۱] اسلامی مملکت کے سربراہ کو شاہ ولی اللہ نے خلیفہ کا نام دیا ہے۔ یہ دراصل مختلف اسلامی ریاستوں پر مشتمل وفاق کا حکمران اعلیٰ بھی ہوتا ہے جو مختلف ریاستوں کے حکمرانوں کا تقرر کرتا ہے اور یہ حکمران اپنی اپنی ریاستوں میں علاقائی امیروں کا تقرر کرتے ہیں۔ خلیفہ کا اہم ترین فرض یہ ہوتا ہے کہ وہ مختلف قوموں کے درمیان خیر سگالی اور دوستی کے تعلقات پیدا کرنے کی کوشش کرے۔ بین الصوبائی اور بین الریاستی اختلافات کو دُور کرے اور داخلی و خارجی دشمنوں سے رعایا کی حفاظت کرے۔ ان فرائض کی ادائیگی کے لیے ضروری ہے کہ وہ وسیع تر اختیارات اور قوت کا حامل ہو۔

خلافت کی حقیقت پر روشنی ڈالتے ہوئے شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں کہ "ایک گروہ ایسا ہے جو حضور اکرمؐ کی خلافت کو امامت کے معنی میں لیتا ہے اور خلیفہ کی خوبیوں میں ہاشمی ہونے، فاطمی ہونے اور گناہوں سے محفوظ ہونے کو شمار کرتا ہے لیکن ہماری رائے میں خلافت سے مراد مسلمانوں کا سیاسی تسلط اور ان کی سیادت ہے۔ خلافت کے اس مفہوم کا اطلاق حضرت علیؓ کے سوا بارہ اماموں (اثنا عشری) پر نہیں ہو سکتا۔ شرع میں بھی خلافت سے مراد بادشاہی ہے جس کے مطابق نہ صرف آنحضرتؐ کی نیابت کے فرائض کی انجام دہی ضروری ہے بلکہ ان کے لائے ہوئے دین کے قیام کا خاطر خواہ انتظام بھی۔ اب اگر کوئی شخص بادشاہ نہیں، نہ ہی اس کا حکم نافذ اور جاری ہے۔ تو پھر وہ خلیفہ بھی نہیں، خواہ تمام امت میں افضل، فاطمی اور معصوم ہی کیوں نہ ہو۔ اس کے علاوہ ایسا حکمران جس کا کام جہاد کا جاری رکھنا، شرعی حدود قائم کرنا اور شرع کی روشنی میں فیصلے صادر کرنا نہیں، تو وہ

[۱۴۰] "البدور بازغہ" ص ۵۳

[۱۴۱] ایضاً، ص ۴۷-۵۰؛ "حجۃ اللہ البالغہ" ج ۱، ص ۴۵-۴۶

خلیفہ نہیں ہوسکتا۔"[۱۴۲]

اقبال نے خلافت میں سیاسی نظام کی اکمل و احسن صورت دیکھی تھی۔ چنانچہ انھوں نے اس امر پر افسوس کا اظہار کیا ہے کہ خلافت حضرت عمرؓ کے بعد انتشار و افتراق کا باعث بنی ہے۔ اس کے تحت انتخاب کنندگان عمل انتخاب سے اس سیاسی حکومت کو ایک ایسی مختصر و معتبر شخصیت میں و دلیعت کرتے ہیں جس کو وہ اس امانت کا اہل تصور کرتے ہیں[۱۴۳] خلیفہ کی اہلیت کے بارے میں اقبال الماوردی کے تصور کی تائید میں لکھتے ہیں کہ "وہ ـــــ" اخلاق حسنہ سے آراستہ ہو، عادات و خصائل غیر مشتبہ ہوں، صحت حواس ظاہری و باطنی قائم ہو۔ مذہب و شریعت کا ضروری علم حاصل ہو۔ ایسی دوربینی و حق اندیشی کا مالک ہو جو ایک حکمران کے لیے ضروری ہے، حوصلہ اور جرأت کا حامل ہو کر وقت ضرورت، خلافت مقدسہ کی حفاظت کر سکے، خاندان قریش سے قرابت رکھتا ہو"[۱۴۴] یہ آخری شرط اس بناء پر کہ آنحضورؐ نے اپنا جانشین خود کسی کو نامزد نہیں کیا تھا، لازمی نہیں تھی ـــــ جیسا کہ خود شاہ ولی اللہ بھی اس شرط کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ خلافت کے تصور کے ضمن میں اقبال نے ان حالات کے پیش نظر جو ان کے عہد میں ترکی میں منصب خلافت کے ساتھ پیش آتے رہے، بعض اجتہادی خیالات کا بھی اظہار کیا ہے[۱۴۵] مثلاً منصب خلافت کے سلسلہ میں اس سوال پر کہ کیا یہ کسی فرد واحد کا حق ہے؟، اقبال نے ترکوں کے اس اجتہاد پر اتفاق کیا تھا کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے اس منصب کو افراد کی ایک جماعت بلکہ کسی منتخب شدہ مجلس کے ذمہ بھی کیا جا سکتا ہے[۱۴۶] انھوں نے ایک اور موقع پر ابن خلدون

---

[۱۴۲] "ازالۃ الخفا" ج ۱، ص ۲۵۶؛ شاہ ولی اللہ کہتے ہیں کہ "یہ مثال بعینہٖ ہمارے ہمعصر سلاطین کے سلسلہ میں حرف بہ حرف صادق آتی ہے۔"

ـــــ ایضاً۔

[۱۴۳] "خلافت اسلامیہ" ص ۸۸

[۱۴۴] ایضاً، ص ۹۵

[۱۴۵] تفصیلات، مسئلہ خلافت سے متعلق باب میں دیکھیے۔

[۱۴۶] "خطبات" ص ۱۵۰

کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے کہا تھا کہ دقت واحد میں ایک سے زیادہ خلیفہ ہو سکتے ہیں [۱۴۷] اقبال یہ بھی چاہتے تھے کہ خلافت کے تحت مسلمان ایک ایسے بین الاقوامی نصب العین کی طرف رجوع کریں جو گویا اسلام کا منتہائے نظر ہے، اور جس کو ابتداءً عربی شہنشاہیت نے پس پشت ڈال دیا تھا۔ اب مسلمان اقوام کو چاہیے کہ ہر ایک اپنی ذات میں ڈوب جائے اور اپنی ساری توجہ اپنے آپ پر مرتکز کر دیں، حتیٰ کہ ان سب میں اتنی طاقت ہو جائے کہ باہم مل کر اسلامی جمہوریتوں کی ایک برادری کی شکل اختیار کر لیں [۱۴۸] اقبال کا یہ نقطۂ نظر دراصل ان کے عقیدۂ توحید سے وابستہ ہے، کیونکہ ان کی نظر میں "بہ حیثیت ایک اصول عمل توحید اساس ہے حریت، مساوات اور سالمیت کی۔ اب اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ——— اقبال کہتے ہیں ——— از روئے اسلام ریاست کا مطلب ہو گا ہماری یہ کوشش کہ یہ عظیم اور مثالی اصول زمان و مکان کی دنیا میں ایک قوت اور ایک مخصوص انسانی جمعیت کی صورت میں ظاہر ہوں [۱۴۹] اسی اعتبار سے اقبال نے ترکوں کے اس اجتہاد کو کہ منصب خلافت ایک منتخب شدہ مجلس کے ذمہ بھی کیا جا سکتا ہے ——— سر تا سر درست قرار دیا تھا [۱۵۰]۔

شاہ ولی اللہ کا بھی بڑی حد تک یہی مطمحِ نظر رہا ہے۔ انھوں نے تہذیبی ارتقاء کی ایک انتہائی منزل متعین کی تھی، جس میں ان کے خیال کے مطابق ملکی اور مذہبی اختلافات کے فرق کے باوجود ایک بین الاقوامی وحدت کا قیام تھا [۱۵۱] انھوں نے صاف طور پر تو ایک عالمی حکومت کی وکالت نہیں کی لیکن ان کی فکر کا جو انداز ہے، اس کا قدرتی نتیجہ یہی ہے [۱۵۲] اور ان کے اسلامی معاشرہ کی تشکیل کا نظریہ بھی دراصل ایک عالمی

---

[۱۴۷] "خلافت اسلامیہ" ص ۹۸-۹۹۔

[۱۴۸] "..... خطبات" ص ۱۵۸ - ۱۵۹

[۱۴۹] ایضاً، ص ۱۵۷۔

[۱۵۰] ایضاً، ص ۱۵۷

[۱۵۱] "البدر و بازغہ" ص ۹۴

[۱۵۲] قریشی، اشتیاق حسین، "ملتِ اسلامیہ" ص ۲۴۱۔

خلافت کے تصور کی بنیاد پر قائم ہے ۱۵۳

اقبال کا خیال تھا کہ جس خوبی سے اسلامی تمدن میں فرد اور جماعت کے مقصد میں ہم آہنگی پیدا کی گئی ہے اور مادی و روحانی زندگی کو ایک دوسرے سے مربوط کیا گیا ہے وہ خود اس امر کا ضامن ہے کہ اسلامی تمدن ہر قسم کی مشکلات میں پڑ کر اور جلا پائے گا اور بڑے بڑے انقلابات کے باوجود اپنی ہستی کو برقرار رکھ سکے گا۔ انقلابات کو برداشت کرنا قوموں کی قوت حیات کا ثبوت ہے اور تغیرات سے عہدہ برآ ہونا صرف اجتماعی اقدار کی بدولت ممکن ہے۔ نئے حالات پر قابو پانا اور ان کو اپنے نظریۂ حیات کے مطابق بنانا قوموں کی بقا اور احیاء کے لیے نہایت ضروری ہے اور اسلامی نظام کی یہی بڑی خصوصیت ہے کہ ہر انقلاب کے بعد اسلامی تہذیب از سر نو زندہ ہوتی ہے اور اپنے اندرونی جوش حیات کی بدولت اپنی منزل پا لیتی۔

اقبال کی فکر و حکمت کا مقصد انسان کامل کی نشو و نما ہے اور اس مقصد کے حصول کے لیے انھوں نے اپنی فکر کو دو پہلوؤں میں تقسیم کیا ہے۔ ایک تو انسان کی وہ نشو و نما جو ذاتی اور انفرادی طور پر ہوتی ہے، اور دوسرے انسانی تربیت اور ارتقاء کی وہ منزل جو انسان اجتماعی طور پر اور ایک ملت کا جزو ہو کر طے کرتا ہے۔ اقبال کی فکر کا ماحصل یہ ہے کہ انسان ذاتی محنت اور اصلاحی کوششوں سے اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الٰہی کی منزلیں طے کرتا ہوا خودی کی انتہائی منزل پر پہنچے اور اپنی ان روحانی اور مادی ترقیوں کو ملت کے لیے وقف رکھے۔ اقبال کا اصل مقصد ان اہم اصولوں کو ملت کے سامنے پیش کرنا تھا جن کی پیروی سے ملت دینی اور دنیاوی سربلندی حاصل کرسکتی ہے۔ اقبال نے دیگر متکلمین کی طرح فروعی مسائل پر بہت کم توجہ دی ہے۔ وہ صرف ان باتوں پر زور دیتے ہیں جو مذہب اسلام کی جان ہیں اور جنھیں پوری طرح اختیار کرنے سے مسلمان اپنی کھوئی ہوئی دینی اور دنیاوی عظمت دوبارہ حاصل کر سکتے ہیں۔ اپنے نظریۂ خودی کے توسط سے اقبال نے اس بات پر زور دیا ہے کہ ایک مسلمان اپنے آپ کو جسقدر زیادہ مکمل انسان بنائے گا اسی قدر وہ دنیا میں اسلام کے فروغ کا موجب

---

۱۵۳ عزیز احمد "اسلامی کلچرل"، ص ۹

ہو گا اور دنیائے اسلام کی ترقی اسی وقت ہو گی جب اس کے سب اجزاء یا سارے مسلمان ہر لحاظ سے اپنے آپ کو بہتر اور مکمل انسان بنا لیں گے۔ اس مرحلہ پر پہنچنے کے لیے اقبال مسلمانوں کو اسلام کے بنیادی اصولوں کو محکم طریقہ پر استوار کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ انھوں نے سب سے زیادہ زور توحید پہ دیا ہے لیکن محض زبانی اقرار پر نہیں بلکہ اس توحید پہ جو مومن کو بیم و رجا سے، علائق دنیا کی کشش سے اور خوف و مایوسی سے آزاد کر کے اخلاقی و روحانی عظمت پر پہنچا دیتی ہے۔ دوسری اہم ضرورت رسولِ اکرمؐ کی صحیح اور مکمل تقلید اور تیسرا بنیادی کام قرآنی تعلیمات پر عمل ہے۔ مومن کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان تمام احکام کی پوری پوری پیروی کرے جو قرآن نے مسلمانوں پر فرض قرار دیے ہیں، مثلاً نماز، حج، زکوٰۃ اور روزہ اور جن سے حفظِ خودی اور روحانی اور اخلاقی نظم و ضبط میں مدد ملتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ مومن کے لیے ضروری ہے کہ وہ سرگرم عمل رہے۔ قرآن حکیم نے عمل کو خیال پر بہت واضح ترجیح دی ہے اور درست اعتقادات و عبادات کے ساتھ ساتھ نیک اعمال کی ضرورت بھی پوری طرح واضح کر دی ہے۔

اقبال کی یہ حکمت ان کے اپنے زمانہ کے تقاضوں کے مطابق تھی اور انھیں ان حالات سے واسطہ نہیں رہا تھا جو شاہ ولی اللہ کو درپیش رہے۔ شاہ ولی اللہ اگرچہ ہماری جدید مذہبی اور عملی زندگی کے اصل بانی تھے، لیکن ظاہر ہے کہ انھیں اس صورت حال کا مقابلہ نہیں کرنا پڑا جو جدید تعلیم، مغربی علوم و فنون، مشنریوں کے اعتراضات اور نئے سیاسی حالات کی وجہ سے انیسویں اور بیسویں صدی میں ہندوستانی مسلمانوں کی مذہبی زندگی میں پیش آئی۔ وہ اپنے زمانہ میں سیاسی انتشار، اقتصادی بدحالی اور اخلاقی زبوں حالی کی صورت حال سے مضطرب رہے، اور ان کی حکمت اور ان کی تعلیمات اسی صورتحال کے ردعمل میں تھیں۔ اپنے زمانہ کے حالات کو تبدیل کرنے اور اخلاقی اصلاح کی تدابیر اختیار کرنے میں ان کا حصہ سب سے زیادہ ہے۔ اگر موقع و محل کا اقتضا ہوتا تو وہ یقیناً جنگ کر کے عملاً اصلاح کرنے کی قابلیت بھی رکھتے تھے[۱۵۴] لیکن حالات کا یہ اقتضا نہ تھا چنانچہ شاہ ولی اللہ نے مسلمانوں کی اخلاقی اور ذہنی اصلاح کے لیے نہایت غور و فکر

---

۱۵۴ جیسا کہ "تفہیمات الٰہیہ" میں خود انھوں نے اس خواہش کا اظہار کیا ہے، ج ا ص ۱۰۱

کے بعد اپنی حکمت کے نچوڑ کو مختلف تصانیف کے توسط سے مسلمانوں کے سامنے پیش کیا اور سیاسی حالات میں بہتری کے لیے مختلف سیاسی طاقتوں سے کام لیا اور ان کے ذریعہ سے ہندوستان کی فضا کو درست کرنے کی کوشش کی اور مسلمانوں کی معاشرت سے ہندو تہذیب کے اثرات کو ختم کرنے کا تصور پیش کیا۔

اقبال نے بھی اپنے دور کے تقاضوں کے نتیجہ میں مسلمانوں کے انحطاط کے حقیقی اسباب کا جائزہ لیا تھا اور جس کی تشخیص کے بعد انھوں نے اسلام کے تصورِ حیات اور اس کی بنیادی اقدار کو ان کی اصل شکل میں پیش کیا۔ اقبال کی فکر و حکمت کے تشکیلی دور میں سیاسی انتشار تو اس قدر نہ تھا جو شاہ ولی اللہ کے زمانہ میں رہا، لیکن اب مغربی طاقت ہندوستان میں سیاسی اور اقتصادی اعتبار سے مستحکم ہو چکی تھی اور بالعموم یوں سمجھا جا رہا تھا کہ مسلمان دوبارہ اپنی حکومت قائم نہیں کر سکیں گے۔ مسلمان اب ہندوستان کی دوسری قوموں کے ساتھ پوری طرح حکومت برطانیہ کے محکوم ہو چکے تھے۔ بیسویں صدی کے اوائل میں دنیائے اسلام کے مختلف ممالک میں استعماری طاقتوں کی جارحیت کے نتیجہ میں جو واقعات رونما ہو رہے تھے اور برطانیہ ان طاقتوں میں یا تو خود ایک طاقت کی حیثیت رکھتا تھا یا کسی دوسری ایسی ہی طاقت کا شریک تھا، اس وجہ سے ہندوستان کے مسلمانوں کو یہ یقین ہو رہا تھا کہ یہ حکمت عملی ہندوستان پر برطانیہ کے تسلط کو تقویت پہنچانے کے لیے اختیار کی جا رہی ہے۔ چنانچہ یہ خیال ان کے عقیدہ میں شامل ہو گیا کہ ہندوستان کی آزادی سے دنیائے اسلام پر یہ دباؤ ختم ہو جائے گا اس لیے اس دوران اتحاد اسلامی کے جذبات اور انگریزوں کی حکومت کو ختم کر دینے کی خواہش مسلمانوں میں بہت شدت اختیار کر گئی۔ اس قسم کے جذبات اور خواہشات کا اظہار اقبال کی فکر اور ان کی شاعری میں بہت نمایاں طور پر ہوا ہے۔ زمانۂ قیام یورپ کے مشاہدات نے اقبال کی فکر و نظر میں جو وسعت پیدا کی تھی مسلم ممالک کے مسائل و حادثات سے ہم آہنگ ہونے کے بعد اس میں مفکرانہ گہرائی پیدا ہو گئی تھی اور وہ ملی نقطہ نظر سے مستقبل کے بارے میں سوچنے لگے تھے۔ اب ان کی توجہ زیادہ تر مستقبل

[۵۵] ان کے اتحاد اسلامی کے خیالات متعلقہ باب میں بیان کیے گئے ہیں

کے امکانات پر تھی۔ مغربی تہذیب اور مغربی استعمار ہمیشہ ان کی تنقید کا نشانہ بنے۔ پھر انھوں نے اس خطرے کو بھی بھانپ لیا تھا جو بحیثیت ایک قوم ہندوستان میں مسلمانوں کو در پیش تھا۔ چنانچہ یہی احساس تھا جس نے اقبال کو ایک تو وطنی قومیت کے نظریہ کی تردید پر مجبور کیا اور انھیں کم از کم برعظیم کے شمال مغربی مسلم اکثریتی علاقوں پر مشتمل ایک آزاد اسلامی مملکت کے ایک واضح تصور کی تشکیل کا حصہ دار بنایا۔[۱۵۶]

اپنی فکر اور اپنے تصور کے توسط سے اقبال نے فی الحقیقت شاہ ولی اللہ کی حکمت کا تکملہ پیش کیا ہے۔ ان کی فکر شاہ ولی اللہ کی تعلیمات سے کہیں انحراف نہیں کرتی،[۱۵۷] یہاں تک کہ اقبال نے شاہ ولی اللہ کی تعلیمات اور ان کی فکری آبیاری سے پیدا ہونے والی "تحریکِ مجاہدین" کو بھی استحسان کی نظر سے دیکھا ہے۔

اپنے فکری نشوونما کے آغاز میں اقبال نے جہاں متعدد علما اور ان کے افکار سے اثرات قبول کیے، تحریکِ مجاہدین نے بھی انھیں اپنی طرف متوجہ کیا اور وہ اس تحریک کو بھی ایک حد تک ان کے زمانہ کے حالات کی تبدیلی کا سبب سمجھتے تھے۔ ایک موقع پر انھوں نے کہا تھا:

"ہم نے آنکھ کھولی تو لایعنی روایات، بدعات اور توہمات کا زور تھا لیکن دیکھتے ہی دیکھتے "وہابی تحریک" پھیل گئی۔ بخاری اور مسلم کی اشاعت ہونے لگی اور صورتِ حال بہت کچھ بدل گئی۔"[۱۵۸]

اقبال نے ہندوستان کے تعلق سے جہاں کہیں "وہابی تحریک" کا لفظ استعمال کیا ہے، اس سے ان کی مراد تحریک مجاہدین رہی ہے۔ اس انتساب کا سبب خود انھوں نے ایک جگہ بیان کیا ہے:

"... یوں جن تحریکوں کا ظہور ہوا ان میں ایک علاقہ سا قائم ہو

---

۱۵۶ اقبال "خطبات و بیانات"، ص ۱۰

۱۵۷ "اور اسی طرح — "اسرار و رموز" کا کوئی شعر ایسا نہیں جسے شاہ ولی اللہ یا شاہ اسمٰعیل شہید نہ لکھ سکتے ہوں" — اکرام، "موج کوثر" ص ۳۴۴

۱۵۸ "اقبال کے حضور" ج ۱، ص ۱۳۱

ہو گیا۔ حالانکہ اکثر و بیشتر ان میں باہم کوئی تعلق نہیں تھا بجز سطحی مشابہت کے،
مثلاً یہی کہ جہاں کہیں بدعات کے خلاف کوئی آواز اٹھی اسے بھی وہابیت سے تعبیر
کیا گیا، حتّٰی کہ حضرت سید احمد کی تحریک جہاد بھی وہابی تحریک سے موسوم
ہوئی۔" [۱۵۹]

چنانچہ اقبال ایک اور موقع پر کہتے ہیں کہ ـــــ "یہی روش ہے جس سے برطانوی
شہنشاہیت نے خوب خوب فائدہ اُٹھایا اور جیسی کہیں مصلحت تھی ویسا ہی رویہ اختیار کیا،
مخالف بھی اور موافق بھی۔" [۱۶۰]

اقبال تحریک مجاہدین کو شاہ ولی اللہ کی تعلیمات اور ان کی فکر کا ہی نتیجہ قرار دیتے تھے۔
شاہ ولی اللہ کی بالغ نظری اور بصیرت کا ذکر کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں:

"۔۔۔۔ ان کی ذات جس تحریک کا سبب بنی اور یہ تحریک جہاں تک بھی کامیاب
ہوئی ان کی دور اندیشی اور امت کے لیے غیرت و حمیت کا ناقابلِ انکار
ثبوت ہے۔ ان کے ارشادات کی قدر و قیمت آج واضح ہو رہی ہے۔" [۱۶۱]

اقبال، سید احمد بریلوی کی ذات اور ان کی جد و جہد کے بھی بہت معترف تھے۔
چنانچہ انھوں نے "جاوید نامہ" میں، جس میں مختلف ممتاز مصلحین اور حکمائے ملت کی روحوں
کے توسط سے، جن سے وہ متاثر رہے، اپنے خیالات و افکار نظم کیے، چاہتے تھے کہ اس
میں سید احمد بریلوی کی روح کو بھی شامل کر لیں، لیکن پھر انھیں خیال نہ رہا [۱۶۲] وہ سید احمد
بریلوی کے رفیق خاص شاہ اسمٰعیل شہید کی ذات اور ان کی جد و جہد کے بھی معترف تھے چنانچہ
تصوف کی اصلاح میں شاہ ولی اللہ کے زیر اثر انھوں نے جو اصلاحی کام کیا تھا، اس کا

---

[۱۵۹] ایضاً، ص ۳۲۲

[۱۶۰] "اقبال کے حضور"، ج ۱، ص ۳۲۰؛ جیسے ہندوستان میں تحریک جہاد
کے معاملہ میں مخالفانہ اور آل سعود کے معاملہ میں موافقانہ، تاکہ عربوں میں اختلاف
و نزاع پیدا ہو اور ان کا تعلق ترکوں سے کٹ جائے۔

[۱۶۱] ایضاً، ص ۳۲۱

[۱۶۲] ایضاً، ص ۶۴

کیا تھا، اس کا انھوں نے اعتراف کیا[۱۶۳] وہ سمجھتے تھے کہ شاہ اسمٰعیل نے اسلامی سیرت کے احیاء کی کوشش کی تھی[۱۶۴] ان کی تصنیف "تقویت الایمان"[۱۶۵] اور "عبقات"[۱۶۶] ان کے پیش نظر رہیں۔ ان کی جد و جہد سے وہ اس حد تک متاثر تھے کہ ان کے تعلق سے کہا کرتے تھے:

"ہندوستان نے ایک مولوی پیدا کیا اور وہ مولوی محمد اسمٰعیل کی ذات تھی"[۱۶۷]

اور،

"اگر مولانا محمد اسمٰعیل شہید کے بعد ان کے مرتبہ کا ایک مولوی بھی پیدا ہو جاتا تو آج ہندوستان کے مسلمان ایسی ذلت کی زندگی نہ گزارتے۔"[۱۶۸]

برطانوی حکومت کے خلاف تحریک مجاہدین کا جو جہاد ایک طویل عرصہ تک برعظیم کے مختلف علاقوں میں جاری تھا، اقبال کو اس سے دلچسپی رہی اور برطانوی حکومت کے خلاف اس تحریک کی سرگرمیوں کے وہ معترف رہے۔ چنانچہ اس کے بارے میں کہتے تھے:

"کوئی بھی تحریک ہو اسے ناکامی اور ناکامرانی ہر طرح کے مراحل سے گزرنا پڑتا ہے۔ تحریک جہاد کا ایک مرحلہ وہ تھا جو بالاکوٹ میں ختم ہوا۔ دوسرا وہ جب یہ تحریک سرحد میں محدود ہو کر رہ گئی اور گو ۱۸۶۲ء کے بعد انگریزی حکومت کے خلاف ان کی سرگرمیاں سست پڑ گئیں، بایں ہمہ حکومت کو ان کی طرف سے کبھی اطمینان نہ ہوا۔ اس تحریک کے بچے کھچے کچھ عناصر ہندوستان میں بھی

---

۱۶۳ "مقالات اقبال" ص ۱۷۸

۱۶۴ "اقبال نامہ" ج ۲، ص ۴۸

۱۶۵ ایضاً، ص ۵۲

۱۶۶ ایضاً، ج ۱، ص ۱۲۲

۱۶۷ باقر، ڈاکٹر محمد "انیسویں صدی کا مجاہد مصلح" مشمولہ "شاہ اسمٰعیل شہید" مرتبہ عبداللہ بٹ، ص ۵۶

۱۶۸ محمد ابراہیم سیالکوٹی، "تاریخ اہل حدیث" ص ۴۲۴

موجود تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جب کبھی انگریزوں کے خلاف کوئی تحریک اُٹھی تو انھیں بھی موقع ملا کہ اپنی دعوت جہاد کو از سر نو تازہ کریں، خواہ کسی رنگ میں[۱۶۹]"

[۱۶۹] "اقبال کے حضور" ج ا، ص ۳۲۲؛ چنانچہ اس تحریک سے تعلق رکھنے والے کئی مجاہدین مختلف علاقوں میں برطانوی حکومت کے خلاف اٹھنے والی تحریکوں ـــــ تحریک ریشمی رومال، تحریک ہجرت اور تحریک خلافت میں شریک رہے۔

سنوسی تحریک

سنوسی تحریک جدید دنیائے اسلام کی ان تحریکوں میں سے ایک ہے، جنھوں نے مسلمانوں کے ذہن وفکر کو بہت زیادہ متاثر کیا ہے۔ اس کے اثرات اپنے عہد کے عالم اسلام پر سیاسی اور مذہبی اعتبار سے بڑے دوررس تھے۔ عرب، مصر، سوڈان، الجزائر، مراکش، لیبیا اور افریقہ کے کئی علاقوں میں اس کے اثرات بالخصوص دیکھے جا سکتے ہیں۔ اس نے ایک طرف مسلمانوں کی اصلاح کی کوششیں کیں اور دوسری طرف مغربی اور اطالوی استعمار کا مقابلہ کیا[1] یہ بحیثیت مجموعی اسلامی مقبوضات خصوصاً شمالی افریقہ میں اصلاح و تبلیغ اور اسلام کی نشاۃ ثانیہ کی غرض سے روبہ عمل رہی۔ اس تحریک کے اوّلین پیشرو سید محمد ابن علی السنوسی (۱۷۸۷ء-۱۸۵۹ء) تھے۔ یہ مستغانم کے علاقے میں، جو الجزائر کے علاقے میں واقع ہے، پیدا ہوئے۔ فاس میں تعلیم حاصل کی، پھر ۱۸۱۸ء میں حج کیا۔ ۱۸۳۰ء سے ۱۸۴۳ء تک مکہ معظمہ میں مقیم رہے۔ یہاں انھوں نے ادریسیہ سلسلے کے بانی احمد بن عبداللہ بن ادریس الفاسی کے ہاتھ پر بیعت کی۔ وہ

---

[1] تفصیلی جائزے کے لیے ظفر اسحٰق انصاری "The Sanusi Movement." مشمولہ "Proceedings of the First International Conference of Historians of Asia." ص ۱۲۹-۱۵۲

اجازۂ خلافت حاصل کیا [2] ۱۸۳۷ء میں انھوں نے اپنے سلسلے کا پہلا زاویہ قائم کیا [3] رفتہ رفتہ طرابلس اور سوڈان کے علاقے میں ان کے متبعین کی کثرت ہوگئی۔ پھر ۱۸۵۵ء میں جغبوب کے مقام پر اپنے طریق کا مرکز قائم کیا، جو وسط افریقہ میں اسلامی مبلغین کی سب سے بڑی درسگاہ تھی۔ یہیں سے سنوسی داعی جبل شاد اور نائجیریا کے علاقے تک پہنچ گئے۔ وسط افریقہ میں جبل شاد کے اطراف اسلام کا بڑا مرکز بنا۔ یہ سلسلہ اس علاقے میں اور دیگر اسلامی ممالک میں بھی پھیلا۔ یہاں تک کہ اس کے پیروکار رفتہ رفتہ اندرونِ افریقہ کے تمام ممالک اور دنیائے اسلام کے انتہائی مشرقی گوشے، ملایا اور انڈونیشیا تک پھیل گئے۔ محمد ابن علی السنوسی کے انتقال کے بعد ان کے دو لڑکے سیدی محمد المہدی (۱۸۴۴ء - ۱۹۰۱ء) اور سیدی محمد الشریف (۱۸۴۶ء - ۱۸۹۶ء) اپنے والد کی تحریک کو سرگرمی سے چلاتے رہے۔ اس وقت ان کی جد و جہد کا محور یہ تھا کہ اسلام اغیار اور مغرب کے اثر سے آزاد ہو اور خلفائے راشدین کا دور واپس آئے۔ اپنے اس مقصد میں سنوسی تحریک کے داعی نہایت سرگرمی اور مستعدی سے روبہ عمل رہے۔ کبھی بحیثیت مجاہد اور کبھی بحیثیت مبلغ وہ مسلمانوں میں اصلاح عقائد و اعمال اور غیر مسلموں میں دعوت اسلامی کا کام کرتے رہے [4]

سنوسی تحریک کا صدر مقام ۱۸۵۵ء سے ۱۸۹۵ء تک جغبوب میں رہا، پھر ۱۸۹۵ء میں کفرہ میں منتقل کر دیا گیا۔ ۱۸۹۹ء میں غورو میں اور ۱۹۰۲ء میں پھر کفرہ میں آگیا۔ [5] زاویوں کی تعداد

---

[2] جے ایس ٹرمنگھم "A History of Islam in West Africa." ص ۱۵۹؛ تفصیلات کے لیے انصاری "The Sanusi Movement." ص ۱۳۲، ۱۳۳؛ دینز چارلس آدم "The Sanusis." مشمولہ "The Muslim Worled." جنوری ۱۹۴۶ء ص ۲۳

[3] ایضاً "اردو دائرۂ معارف اسلامیہ" ج ۱۱، ص ۴۱۲۔ [4] احمد عبد اللہ السدوسی "افریقہ، ایک چیلنج" ص ۳۲۱، [5] بردکلمین:

"History of the Islamic People."
ص ۴۱۶

۱۸۵۹ء میں ۲۲ تھی اور بڑھتے بڑھتے ۱۹۲۲ء میں تین سو ہوگئی ۔[۶] یہ زاویے دینی اور اجتماعی مرکز ہوتے تھے ۔ یہاں قرب وجوار کے قبائل سے تعلق رکھنے والے طلبہ قرآن حکیم اور معمولی نوشت وخواند کے علاوہ زراعت ، باغبانی ، پارچہ بافی ، معماری اور نجاری کی تربیت حاصل کرتے تھے ۔ انھیں عسکری تربیت بھی دی جاتی تھی ۔ ان زاویوں کے معلمین اور متعلمین اسلام کی تبلیغ واشاعت میں بھی کوشاں رہتے ۔ ان کی کوششوں سے سوڈان ، صحرائے اعظم اور مغربی افریقہ میں لاکھوں زنگی مسلمان ہوگئے ۔ عام مسلمانوں کی اخلاقی حالت سدھر گئی اور وہ مقامات جو راہزنوں اور جرائم پیشہ اقوام کے مرکز تھے ، پُرامن اور خوشحال بن گئے ۔[۷] غرض سنوسی تحریک نے اپنے پیرؤں کے دل میں احیائے اسلام کا جذبہ ، عالمگیر اخوت اسلامیہ کا داعیہ اور ملک کی عزت وآبرو کے لیے قربانی کا حوصلہ پیدا کردیا ۔ اس کا بھرپور مظاہرہ جنگِ طرابلس ۱۹۱۱ء میں ہوا ۔ سنوسی حب الوطنی کو جزوایمان سمجھتے تھے ۔ چنانچہ جب اطالیہ نے ملک پر حملہ کیا تو سنوسی وطن کے دفاع میں جان پر کھیل گئے ۔[۸] ۱۹۱۷ء تک خون ریز لڑائیاں جاری رہیں ۔ پہلی جنگ عظیم میں سنوسیوں نے ترکوں سے مل کر اطالیہ کا مقابلہ شروع کیا ، صلح ہوئی لیکن برقرار نہ رہ سکی ۔ ۱۹۲۳ء میں دوبارہ جنگ شروع ہوگئی اور بالآخر ۱۹۳۲ء میں اطالیہ کو فتح ہوئی ۔[۹]

سنوسی تحریک کا مقصد کتاب وسنت کی اساس پر عالم اسلام کا مکمل دینی احیاء تھا ۔ اس سلسلے میں دو باتیں علی الخصوص اہمیت کی حامل ہیں ۔ ایک رد بدعات اور دوسری اجتہاد ۔

---

[۶] "اردو دائرۂ معارف اسلامیہ" ج ۱۱، ص ۴۱۲ ؛ ان کی تعداد کے بارے میں اختلاف ہے ۔ ـــــ تفصیلات کے لیے : ڈاکٹر ایچ ، بی ، خان "شاہراہ مکہ" .. ص ۱۶۲-۱۶۴ ۔ [۷] زاویوں کی ہیئت ترکیبی اور مقاصد کے لیے انصاری :

"The Sanusi Movement." ص ۱۴۶ ، ۱۴۹

[۸] بروکلمین : "History of the Islamic People" ص ۴۱۷ ۔ [۹] رڈولف پیٹر "Islam and ...... Colonialism." ص ۸۹

سنوسی الکبیر اس بات پر زور دیتے تھے کہ وہ تمام باتیں جن کی سند قرآن و سنت سے نہیں ملتی، ترک کر دینی چاہئیں اور اس اسلام کی طرف رجوع کرنا چاہیے جو دورِ اوّل میں روبہ عمل تھا۔ اسی طرح وہ اس بات پر بھی زور دیتے تھے کہ اجتہاد کے دروازے اب بھی کھلے ہوئے ہیں [۱۰]۔ اپنے اس نظریے میں سنوسی زیادہ تر امام احمد بن حنبل، امام غزالی اور امام ابن تیمیہ کی تعلیمات سے متاثر تھے۔ اور محمد بن عبدالوہاب کی تحریک کی مثال بھی ان کے سامنے تھی [۱۱]۔ اگرچہ دونوں مجدد یکساں نظریات اور مقاصد کے حامل تھے۔ لیکن تصوف کے بارے میں سنوسی تحریک کا رویہ وہابی تحریک کے مقابلے میں قدرے نرم تھا۔ وہ ادریسیہ سلسلے کے علاوہ بیک وقت شاذلیہ، ناصریہ، قادریہ، اور دوسرے سلسلوں سے متاثر تھے [۱۲]۔ لیکن بہرحال تصوف کے خلافِ شریعت اعمال کے سخت مخالف تھے [۱۳]۔ عمل پر اس تحریک کے اصرار کا ایک نمایاں نتیجہ یہ نکلا کہ ایک زبردست روحانی انقلاب سے لوگوں کی زندگی کا رخ بدل گیا۔ سنوسی تعلیمات کا مؤثر ترین مطالبہ یہ تھا کہ اس کے متبعین دیرپا اور ٹھوس کام کریں۔ چنانچہ انتہائی بنجر اور ویران زمینیں وسیع پیمانے پر سرسبز باغات میں تبدیل ہوگئیں، کاروبار اور تجارت میں ترقی ہونے لگی، گداگری اور کاہلی ناقابلِ برداشت سمجھی جانے لگی [۱۴]۔

اس لحاظ سے یہ تحریک اسلام کا ایک حقیقی اور انقلابی تصور رکھتی تھی اور مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کو صحیح اسلامی اقدار کا حامل بنانا چاہتی تھی۔ اس تحریک کی غرض و غایت کسی ذاتی ریاست یا امارت کا حصول نہ تھا بلکہ سنوسی یہ چاہتے تھے کہ تنظیمی بنیاد پر اسلام کے

---

[۱۰] انصاری "Sanusi Movement." ص ۱۳۵-۱۳۶۔ [۱۱] مریم جمیلہ "اسلام ایک نظریہ، ایک تحریک" ص ۷۰، [۱۲] انصاری "Sanusi Movement." ص ۱۳۴؛ وہابی تحریک اور سنوسی تحریک میں جو اصولی فرق تھا اس کے تفصیلی جائزے کیلئے، ایضاً ص ۱۵۰-۱۵۲؛ [۱۳] ایضاً، ص ۱۴۱-۱۴۲ و نیز آدم "The Sanusis." ص ۸۵۔ [۱۴] انصاری، "Sanusi Movement." ص ۱۴۱-۱۴۲

سیاسی، معاشی، اخلاقی اور تمدنی نظام کو اس کی حقیقی صورت میں بحال کیا جائے[۱۵] ان کے نظریے و مقصد کے مطابق مسلمانوں کا ایک مرکز بھی ضروری تھا، تاکہ اس مرکز کی بنا پر مسلمانوں کی منتشر اور زبوں حال مملکتیں ایک نظم و ضبط کے تحت کام کر سکیں۔ اور اسلامی نظامِ حیات کو بحال کرنے اور پھیلانے میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کر سکیں۔ یہ حقیقتاً اس تحریک کا ایک امتیاز تھا کہ اس کے تحت انیسویں صدی کے نصف اول میں پہلے پہل ایک عالمی اسلامی برادری یا اسلامی جماعت کے قیام کا تصور پیش کیا گیا، جس کا مطلب یہ تھا کہ ایک اسلامی دولت مشترکہ قائم کی جائے، جو نظامِ اسلام کی تجدید و احیاء کا کام کر سکے[۱۶] اسی خیال کے پیش نظر سنوسی قائدین نے خلافت عثمانیہ کی اطاعت کی اور سید احمد الشریف نے پہلی جنگ عظیم کے دوران ترکوں کے ساتھ سیاسی، اخلاقی اور عملی تعاون بھی کیا[۱۷] اس کے علاوہ جب ترکی اور شام میں اختلافات کی خلیج بہت زیادہ وسیع ہو گئی تو انھوں نے اس امر کی کوشش بھی کی کہ شام پھر سے ترکی کی اطاعت کو قبول کر لے[۱۸]۔

اپنے مقصد و عمل کے توسط سے سنوسی تحریک نے جن تعلیمات پر زور دیا اور جن کوششوں میں مصروف رہی ــــــ وہ اقبال کی توجہ اور دلچسپی کے عین مطابق تھیں۔ اقبال کے نقطۂ نظر میں اس خیال کی تائید موجود تھی کہ سنوسی تحریک بالواسطہ یا بلاواسطہ وہابی تحریک کے زیرِ اثر پیدا ہوئی[۱۹]۔ یہ تحریک، جو وہابی تحریک کا ایک نتیجہ تھی، جن مقاصد و نظریات کی حامل تھی، اقبال کی فکر میں قدر رد و بدل کے ساتھ انھیں دیکھا جا سکتا ہے۔

اقبال بھی اس خیال سے متفق تھے کہ بنی نوع انسان کے لیے اگر کوئی عالمگیر مذہب ہو سکتا ہے تو وہ اسلام ہی ہے اور اس میں دنیا کی تمام قوموں کی فلاح و بہبود

---

[۱۵] محمد اسد، "The Road to Mecca." ص ۳۱۲ [۱۶] ایضاً

[۱۷] ایضاً؛ تفصیلات کے لیے: اے جے پی خان، تصنیف مذکور، ص ۱۸۲ - ۱۸۸

[۱۸] اسد، تصنیف مذکور، ص ۴۱۹ - ۴۲۰۔

[۱۹] "ترجمۂ خطبات" ص ۲۲۴

اور نجات کا راز مضمر ہے۔ انھوں نے اپنا بلند ترین مطمحِ نظر قرآن حکیم کی تعلیمات کو قرار دیا۔ دنیا کے تمام مذاہب اور قوتوں کو قرآن کی کسوٹی پر پرکھنے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ قرآن ہی ایک ایسی کتاب ہے جو تمام دنیا کے انسانوں کو متحد کر سکتی ہے [۲۰] یہی وہ بنیاد تھی جس پر سنوسی تحریک دنیائے اسلام کا مکمل دینی احیاء چاہتی تھی۔

احیائے اسلام کے لیے سنوسی تحریک نے جن امور کی طرف علی الخصوص اہمیت دی تھی ان میں ردِ بدعات اور اجتہاد کو فوقیت حاصل تھی۔ بلکہ اجتہاد ہی وہ اصل اصول ہے جس کے ذریعہ ردِ بدعات کے بارے میں اس کا نقطۂ نظر متعین کیا جا سکتا ہے۔ سنوسی تحریک کا یہ ایک واضح رجحان رہا کہ اسلام میں ایسی اصلاحات کر دی جائیں، جن سے یہ روحِ اسلام سے قطعِ نظر کیے بغیر زمانۂ حاضر کے تقاضوں کی تکمیل کر سکے۔ اقبال کے نزدیک اسلام اپنے تمام لوازم میں ایک آفاقی مذہب ہے، جو اپنی داخلی روحانی قوت کی وجہ سے یقینی طور پر ایسی اہلیت رکھتا ہے کہ تمام بدلتے ہوئے حالات سے مطابقت پیدا کر سکے۔ ان کی نظر میں اجتہاد ایک ایسا عنصر ہے جو اسلام کی ہیئت ترکیبی کے اندر حرکت اور تغیر قائم رکھتا ہے۔ [۲۱] انھوں نے لکھا ہے کہ قوائے انحطاط کے سدباب کا اگر کوئی ذریعہ فی الواقع مؤثر ہے تو یہ کہ معاشرے میں اس قسم کے افراد کی پرورش ہوتی رہے، جو اپنی ذات اور خودی میں ڈوب جائیں، کیونکہ ایسے افراد ہی ہیں جن پر زندگی کی گہرائیوں کا انکشاف ہوتا ہے اور ایسے ہی افراد وہ نئے نئے معیار پیش کرتے ہیں جنکی بدولت اس امر کا اندازہ ہونے لگتا ہے کہ ہمارا ماحول سرے سے ناقابلِ تغیر و تبدل نہیں، اس میں اصلاح اور نظرِ ثانی کی گنجائش ہے [۲۲] اقبال کے خیال کے مطابق صدیوں کے جمود کے بعد اب مسلمانوں کو صرف چار مذاہبِ فقہ کی نہیں بلکہ اجتہادِ مطلق مستقل کی طرف توجہ دینا چاہیے ورنہ قرآن حکیم کا زندگی آفریں پیغام ہمارے زمانے کے لیے بیکار ثابت ہوگا۔ اقبال مسلمانوں کی صدیوں کی ذہنی پستی کے تدارک کا اصل اصول اجتہاد ہی کو سمجھتے ہیں [۲۳]۔

---

[۲۰] اقبال، "خطبات"، ص ۱۳، وغیرہ جا بجا۔ [۲۱] ایضاً، ص ۱۴۸۔ [۲۲] ایضاً۔ [۲۳] اس ضمن میں ان کے خیالات اور ان کے نقطۂ نظر کا اظہار بالخصوص ان مکتوبات سے ہوتا ہے، جو انھوں نے سید سلیمان ندوی کے نام تحریر کیے تھے ــــ مشمولہ "اقبال نامہ" ج ۱، ص ۱۲۵، ۱۵۷ وبعدہٗ۔

سنوسی تحریک کے نظریے اور مقصد کے مطابق مسلمانوں کے لیے ایک مرکز بھی ضروری تھا تاکہ اس مقصد کے تحت مسلمان متحد ہو کر اپنی کمزوریاں دور کریں، اسلام پر عمل کریں اور مغربی استعمار کا مقابلہ کریں۔ اس مقصد کے اعتبار سے جدید دنیائے اسلام میں سنوسی تحریک کو اولیت کا درجہ حاصل ہے۔ اس خیال کو اپنے طور پر جمال الدین افغانی نے بھی پیش کیا اور اس کے لیے عملی جدوجہد کی۔ اقبال نے اول تو دنیائے اسلام کے ناقابلِ تقسیم ہونے کے خیال کو بڑی شد و مد سے بیان کیا، لیکن اس کے ساتھ ہی اس امر پر زور دیا کہ تمام مسلمان ممالک اپنی حدود میں اتفاق و اتحاد کے رجحانات کو تقویت پہنچائیں اور پھر زیادہ سے زیادہ معاملات میں مشترکہ حکمت عملی اختیار کریں۔ اور یہی وحدت ان ملکوں کی انفرادی حیثیت کی حفاظت کی ضامن بھی ہوگی اور اجتماعی قوت کا سرچشمہ بھی۔ لیکن انھوں نے اس خیال پر بھی زور دیا کہ محض نسلی یا جغرافیائی بنیادوں پر کوئی اتحاد پائیدار نہیں ہو سکتا۔ اس جگہ اقبال دنیائے اسلام کے ایک "مرکز" کا تصور پیش کرتے ہیں۔ لیکن یہ مرکز بنیادی طور پر مذہبی اور تمدنی ہے، سیاسی نہیں۔ اس مرکز کا نمونہ ان کے نزدیک "کعبہ" ہے۔ یہ جدید حالات کے مطابق مسلم ملت کے لیے ایک طرح سے السادات کی سنوسی الکبیر اور افغانی کا تتبع تھا۔

ہم چناں آئینِ میلادِ امم	زندگی بر مرکزے آید بہم
قوم را ربط و نظام از مرکزے	روزگارش را دوام از مرکزے
تو ز پیوندِ حریمے زندۂ	تا طوافِ او کنی پایندۂ

حرم جز قبلۂ قلب و نظر نیست	طواف او طواف بام و در نیست

اقبال کے مطابق مسلمانوں کے ایک مرکز کا وجود اس لیے ناگزیر ہے کہ اس سے اجتماعی وحدت برقرار رہتی ہے اور تمدن میں یکسانیت پیدا ہو جاتی ہے۔ سنوسی تحریک کے مقصد کا مدعا فی الحقیقت اس امر کا متقاضی تھا کہ ایک اسلامی دولت مشترکہ قائم کی جائے، جو نظام اسلام کی تجدید و احیا کا کام کرے۔ اقبال بھی اپنے نظریے کے مطابق سمجھتے تھے کہ مسلمانوں کے لیے ایک عالمگیر مملکت کا قیام فی الوقت ممکن نہ تھا۔ چنانچہ ان کے خیال میں ابتدائی اقدام کے طور پر دولت مشترکہ کے طرز کا اتحاد قائم کرنا مناسب ہوگا۔ [۲۴]

---

۲۴ تفصیلات کے لیے: "ترجمۂ خطبات" ص ۲۴۶

جہاں تک سنوسی تحریک کی سیاسی جدوجہد کا تعلق تھا، یہ زیادہ تر اپنے دفاع اور دوسری جنگِ عظیم کے دوران ترکی کی اخلاقی اور سیاسی معاونت کی حد تک ہے۔ ترکی کے ساتھ اس کا تعاون ایک تو خلافتِ عثمانیہ کی اطاعت اور اس کے ابتلاء میں اس کے ساتھ عسکری معاونت سے متعلق تھا اور دوسرے جب ترکی اور شام میں اختلافات کی خلیج بہت زیادہ وسیع ہو گئی تو سنوسی تحریک نے اس امر کی کوشش کی کہ شام پھر سے ترکی کی اطاعت قبول کر لے۔

دنیائے اسلام میں اس وقت کا ایک واقعہ اتحادِ اسلامی کی راہ میں ایک سانحہ کی حیثیت رکھتا ہے کہ شریفِ مکہ نے ترکوں کے خلاف علمِ بغاوت بلند کر دیا تھا۔ اس غداری کے پس پشت برطانیہ کی سیاسی ریشہ دوانیاں اور اس کے مقاصد کارفرما تھے[۲۵] حجاز کی آزادی کا اعلان کر دیا گیا۔ رشوت اور آزادی موہوم کے وعدوں پر حجاز، شام اور فلسطین کے عرب قبائل امیر فیصل کے شانہ بشانہ ہو گئے۔ اس طرح تخریب و سازش سے خلافتِ عثمانیہ کا چار سو سالہ اقتدار ہمیشہ کے لیے عالمِ عرب سے رخصت ہو گیا۔ یہ صورت حال سنوسی تحریک کے لیے افسوس ناک تھی۔ ایک ایسی تحریک جو دنیائے اسلام سے غیر ملکی استعمار کو نکال دینے کے درپے تھی اور کم از کم اپنے دائرۂ اختیار سے دور رکھنے کے لیے کوشاں تھی، اس قسم کی غداری، بغاوت اور افتراقِ عالمِ اسلام کو کبھی برداشت نہیں کر سکتی تھی۔ اس وقت اس تحریک کا جو رویّہ ہو گا —— اسے اقبال کے اس شعر میں دیکھا جا سکتا ہے:

کیا خوب امیر فیصل کو سنوسی نے پیغام دیا ......

تو نام و نسب کا حجازی ہے، پر دل کا حجازی بن نہ سکا

سنوسی تحریک نے دنیائے اسلام میں جتنے عرصے تک جدوجہد کی، اور اس عرصے میں جو مسائل سامنے آتے رہے، اس نے ان پر توجہ کی۔ اس کے فکر و عمل کا دور عالمِ اسلام کے لیے نہایت ابتلاء و زبوں حالی کا حامل تھا۔ اس دور میں اس کے علاوہ عالمِ اسلام کے احیاء، مغربی استعمار کے خلاف جدوجہد اور مسلمانوں کی زندگی میں مذہب کے اثر و نفوذ کے لیے اور کئی تحریکیں اور شخصیتیں روبہ عمل تھیں۔ چونکہ سنوسی تحریک کا حیطۂ جدوجہد محض شمالی افریقہ اور آس پاس کے کچھ علاقوں تک محدود رہا، لہٰذا اسے دنیائے اسلام میں اپنے اثرات

---

[۲۵] انٹونیس "The Arab Awakening." ص ۱۲۶ - ۱۳۳

کے اعتبار سے وہ اہمیت حاصل نہ ہو سکی، جو اس کی معاصر تحریکات و شخصیات کے حصے میں آئی۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں اقبال نے مسائل و افکار کے تعلق سے اس دور کی اہم تحریکات اور شخصیات پر اپنی رائے ظاہر کی ہے —— سنوسی تحریک ان کی تفصیلی یا خصوصی توجہ حاصل نہ کر سکی۔ لیکن اس قدر ان کی رائے ضروری تھی کہ وہ اسے جدید دنیائے اسلام میں، وہابی تحریک کے بعد، دوسری اہم تحریک سمجھتے تھے جو عالم اسلام کے احیاء، اسلام کی نشاۃ الثانیہ اور مسلم ممالک کی آزادی کے لیے کوشاں تھی۔

علیگڑھ تحریک

اقبال اور سید احمد خاں برطانوی ہند میں، جبکہ ۱۸۵۷ء کی ناکام جنگ آزادی کے بعد برعظیم کی سیاسی زندگی میں مسلمانوں کا حصہ بہت معمولی رہ گیا تھا، مسلمانوں کے قومی وجود کے تحفظ کی جدوجہد میں نہایت اہم اور امتیازی نام ہیں۔ اولاً ان دونوں میں جو قدر مشترک تھی وہ یہ کہ ان دونوں نے اپنے اپنے طرزِ احساس اور خلوص کے مطابق ضروری خیال کیا تھا کہ انگریزوں اور ہندوؤں کے مقابلے میں اپنی قوم کو نبرد آزما کرنے کے لیے قوم کو جدید حالات کے تقاضوں کے مطابق تیار کیا جائے، ان میں قومی شعور پیدا کیا جائے اور سیاسی شعور کو عام کیا جائے۔ سید احمد خاں نے اپنے اس مقصد کے لیے اس حد تک ابتدا کی تھی کہ انھوں نے تعلیمی، مذہبی، سیاسی اور ادبی اصلاح کو ضروری سمجھا — اور انھیں اس طریق کار سے کامیابی ہوئی۔ اقبال نے کچھ آگے بڑھ کر، جبکہ سید احمد خاں کی کوششوں سے ان کے لیے کچھ کہنے اور کرنے کی راہیں ہموار ہو چکی تھیں، محض ہندوستان کے تناظر ہی میں نہیں بلکہ عالم اسلام کے وسیع تر ماحول میں مسلمانوں کو موضوع بنایا اور ان تک اپنا پیغام پہنچایا۔ اقبال کی فکر اور ان کا پیغام، جس میں خلوص بھی تھا، اثر بھی اور زور بھی، برعظیم پاک ہند کی ملت اسلامیہ کے لیے خاصہ انقلابی اور پُرکشش تھا۔ اس کے اثرات گہرے اور دیرپا ثابت ہوئے۔

سید احمد خاں نے اپنے ماحول کے تقاضوں کے پیش نظر مسلمانوں کے قومی تشخص کے تحفظ کے لیے سیاسی، مذہبی، تعلیمی اصلاح و ترقی کی جو ہمہ گیر (علی گڑھ) تحریک شروع کی اس

نے برعظیم کے اونچے اور متوسط طبقے کے مسلمانوں کو متاثر کیا اور انھیں اپنے حلقۂ اثر میں لے کر ان میں
ایک ذہنی انقلاب پیدا کر دیا۔[۱] سید احمد خاں مسلمانوں کی کمزوریوں اور صلاحیتوں دونوں سے واقف
تھے۔ ان کی حکمت عملی اور ان کے سیاسی افعال اس خیال کے ماتحت رہے کہ انگریزی حکومت
بہت زیادہ مضبوط ہے اور اسے مسلمانوں کی جدوجہد سے ہٹایا نہیں جا سکتا۔ ابتدا میں،
یوں محسوس ہوتا ہے کہ ان کا عقیدہ تھا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے مفادات مشترک ہیں،
کیونکہ وہ ایک ہی سرزمین کے باشندے ہیں اس لیے آغاز کار میں ان کی حکمت عملی بعض مشترک
مقاصد کے حصول کی حامل تھی۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان بہتر تعلقات اور تعاون پر
ان کا عقیدہ ایک عرصہ تک رہا۔ لیکن جب ہندوؤں نے کھل کر ایسی حکمت عملی اختیار کی جو
مسلمانوں کے ساتھ تعاون کے بجائے منافرت کے جذبات پر مبنی تھی[۲]، جس کا
ایک اظہار لسانی تنازع میں ہوا، تو ان کے خیالات میں واضح تبدیلی رونما

۱؎: "جس تحریک کو "علی گڑھ تحریک" کہا جاتا ہے اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ جو کچھ بھی ہو علی گڑھ ہی کی زمین میں ہو، بلکہ علی گڑھ تحریک میں ہر ایک وہ کام شامل ہے جو حقیقی و کامل و اکمل طور پر مسلمانوں کے حق میں مفید ہو، خواہ کسی صوبے کے مسلمانوں کو اس سے فائدہ پہنچتا ہو" وقار الملک ــــ بحوالہ اکرام اللہ خاں ندوی، "وقار حیات" ص ۶۳۰؛ نیز "علی گڑھ تحریک کا حقیقی کام وہ نہیں جو علی گڑھ کالج میں ہوا، بلکہ وہ ہے جو علی گڑھ تحریک کے علمبردار سرسید اور ان کے رفقاء نے انجام دیا" ــــ سید عبداللہ "سرسید احمد خاں اور ان کے رفقاء" ص ۵۱۔ زیر نظر مطالعہ میں محض سید احمد خاں کی فکر کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔

۲؎ تفصیلات کے لیے: وی ڈی۔ تھاما نکر "Lokamania Tilak." ص ۵۶؛ اینی بسنٹ "India Bond or Free." ص ۱۵۸-۱۵۹؛ بال گنگا دھر تلک "Writings and Speeches." ص ۴۸-۵۱؛ ڈاکٹر بارنو "Changing Charecter of a Hindu Festival." منقولہ... "American Anthropology." (وسکونسن، فروری ۱۹۶۲ء) ص ۸۱۔

رونما ہوئی ۳؎ اور یہ تبدیلی ان کی زندگی کے آخر تک برقرار رہی۔ انڈین نیشنل کانگریس کی تشکیل، گنپتی کے تیوہار اور ذبیحۂ گاؤ کے خلاف شورش نے انھیں نہ صرف دو قومی تصور کا شعور دیا بلکہ اسے تقویت بخشی۔ مسلمانوں میں وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے کانگریس کے مقاصد کو سمجھا تھا۔ کانگریس کے خلاف دیے گئے ان کے بیانات کو اس وقت مسلمانانِ برعظیم کے سیاسی مستقبل کے لیے ان کا نصب العین قرار دیا جا سکتا ہے ۴؎ ان کے اس خیال پر کہ مسلمان انگریزی عہد کے جدید ہندوستان میں انگریزی زبان، مغربی علوم اور جدید مغربی سیاسی نظریات سے واقفیت کے بعد ہی اپنے منفرد وجود کو قائم رکھ سکتے ہیں ـــــــ سید احمد خاں کی شدید مخالفت ہوئی لیکن اس امر کو تسلیم کر لینا چاہیے کہ ان کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کو دوسری قوموں کی سطح تک پہنچا دیں۔ کسی وقت خود سید احمد خاں نے برعظیم میں انگریزی کو ذریعۂ تعلیم بنانے کے لیے میکالے کی تجویز کی مخالفت کی تھی، لیکن بعد کی صورت حال کے پیشِ نظر انھوں نے اپنی رائے کو قطعاً بدل دیا ۵؎ انھوں نے مسلمانوں کی حالت کا جائزہ لیا اور پھر ان کے لیے بتدریج ایک حکمت عملی وضع کی جس میں تعلیم کو سب سے زیادہ اہمیت دی۔ وہ اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ مسلمانوں کو سنبھلنے اور ترقی کرنے کے لیے پہلے مغرب کے علمی کارناموں سے واقفیت حاصل

۳؎: الطاف حسین حالی "حیات جاوید"، ج ۱، ص ۱۱۲؛ "برعظیم میں مسلمانوں کے درمیان اتحاد قائم رکھنے کے لیے اسلام کے بعد بلا شبہ اردو ہی اہم ذریعہ ہے" ـــــ ایل ایم۔ فیرز ... "India Whither Islam." ص ۱۸۲ دینز لسانی تنازع کی.. تفصیلات کے لیے: متعدد تصانیف میں سے کبرین دینز "Die Indischen Muslims und die Hindi-Urdu Kontroverse in den United Provinces." پال براس "Language, Religion and Politics in North India." اور "ہندی اردو تنازع" ڈاکٹر فرمان فتح پوری مفصل اور جامع تصانیف ہیں۔ ۴؎ یہ بیانات انھوں نے لکھنؤ میں ۲۸ دسمبر ۱۸۸۷ء کو اور میرٹھ میں ۱۶ مارچ ۱۸۸۸ء کو دیے تھے ـــــ مشمولہ "مکمل لکچرز و اسپیچز" سید احمد خاں، ص ۴۴۵۔۳۶۹۔۳۶۱۔۳۰۶۔ ۵؎ حالی، تصنیف مذکور، ج ۱، ص ۲۱۶

کرنی چاہیے۔ اس لیے انھوں نے "باشندگان ہند کی تعلیمی ترقی" کے متعلق باشندگان ہند پر زور دیا کہ مغربی علوم کو اردو تراجم کے ذریعے برعظیم کے باشندوں میں مقبول عام بنایا جائے۔ ان کی قائم کردہ "سائنٹفک سوسائٹی" کا یہی مقصد تھا۔[۶] لیکن وہ تعلیمی میدان میں جو کچھ کرنا چاہتے تھے یہ سوسائٹی اس کا محض ایک جزو تھا۔ انھوں نے ابتداءً (۱۸۵۹ء میں) مراد آباد میں ایک فارسی مدرسہ قائم کیا[۷] پھر غازی پور میں ایک اسکول شروع کیا جو علی گڑھ منتقل ہو کر کالج کے معیار تک پہنچ گیا۔ ان کا خواب دراصل یہ تھا کہ ایک ایسی جامعہ قائم کی جائے جو برعظیم کے مسلمانوں کے لیے مثالی اور مشعل راہ ثابت ہو۔ جو مغربی علوم اور اسلامی اقدار کا گراں بہا امتزاج پیدا کرے اور اس میں رہ کر طلبہ کردار کی ان خصوصیات کو ترقی دیں جنھوں نے سلطنتیں تعمیر کیں۔ ۱۸۶۹ء میں سید احمد خاں انگلستان گئے اور وہاں سے نئی تعلیم و تہذیب کی ترویج کا ایک نیا جوش اور ولولہ اور اصلاح و ترقی کا ایک نیا منصوبہ لیکر ۱۸۷۰ء میں ہندوستان واپس آئے[۸] دسمبر میں "تہذیب الاخلاق" جاری کیا اور اس کے ساتھ ہی مسلمانوں کی تعلیم کے مسائل پر غور کرنے کے لیے "کمیٹی خواستگاران ترقی تعلیم مسلمانان ہند" بنائی۔ جس نے ایک اسلامی درسگاہ کا خاکہ مرتب کیا۔ مدرسۃ المسلمین کی تاسیس اور فراہمی زر کے لیے ایک کمیٹی "خزینۃ البضاعت" قائم کی۔ ۱۸۷۵ء میں علی گڑھ میں نئے مدرسے کا افتتاح ہوا، جو اسلام کی تاریخ میں پہلی جدید درسگاہ تھی۔[۹]

---

[۶] ایضاً، ص ۳۹؛ مولوی عبدالحق "سرسید احمد خاں" ص ۱۳۶۔ ۱۳۹۔ [۷] جے۔ ایم۔ ایس۔ بالجن "The Reforms and Religious Ideas of Sir Syed Ahmed Khan." ص ۳۴؛ حالی نے تاریخ نہیں دی۔ [۸] سید احمد خاں پر مغربی اثرات کے لیے: "مسافران لندن" ص ۱۶۷۔ ۱۹۰؛ عزیز احمد "اسلامک" ص ۳۴۔ ۳۵۔ [۹] ایچ۔ اے۔ آر۔ گب "Mohammadanism." ص ۱۳۸؛ علی گڑھ کالج اور اس کی تحریک کے لیے ڈیوڈ لیلی ویلڈ "Aligarh's First Generation."؛ حفیظ ملک ..... (بقیہ حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پر دیکھیں۔

یہ ان کی تحریک کی جزوی منزلیں تھیں۔ کیونکہ انھوں نے مسلمانوں کا ایک ایسا تعلیمی مرکز قائم کرنے کی کوشش کی تھی، جس کے ذریعہ مسلمان اپنا علمی مقام حاصل کر سکیں۔ اس کالج نے مسلم ملت کی تشکیل میں ایسے وقت پر ایک اہم کردار ادا کیا جب وہ محکوم اور زوال آمادہ تھی۔ اس نے ایسے مسلمانوں کی ایک نسل تیار کی جو اسلام کے ساتھ اپنی بنیادی وفاداری کو کم کیے بغیر دنیا کے جدید تقاضوں اور نظریات سے گریز پا نہیں تھی۔ اس نے برعظیم میں ایک سالم و متحد مسلم ملت کے خیال کو بیدار کیا۔ اس طرح یہ بیک وقت ایک تعلیمی ادارہ بھی تھا اور ایک تحریک بھی، جس نے قوم کو ایک نئی امید اور ایک نیا مقصد دیا۔

سید احمد خاں نے قومی تعلیم کی تحریک کو ہندوستان بھر میں پھیلانے اور مسلمانوں کو منظم کرنے کے لیے ۱۸۸۶ء میں ایک غیر سیاسی تعلیمی و اصلاحی انجمن "محمڈن ایجوکیشنل کانگریس" قائم کی ۱۰؎ جس نے بعد میں "مسلم ایجوکیشنل کانفرنس" کا نام اختیار کیا اور مسلمانوں کے اتحاد و تنظیم کے ایک مؤثر مرکزی ادارے کی صورت اختیار کر لی۔ مسلمانوں میں عام بیداری پیدا کرنے میں کئی لحاظ سے ایجوکیشنل کانفرنس علی گڑھ کالج سے بھی زیادہ مفید ثابت ہوئی۔ اس کے علاوہ مسلم لیگ کے قیام سے پہلے سیاسی و نیم سیاسی امور میں کانفرنس ہی قوم کی آواز سمجھی جاتی تھی ۱۱؎ سید احمد خاں جس "ورنیکلر یونیورسٹی" کو قائم کرنا چاہتے تھے، اس کانفرنس نے ہی اس کام کو آگے بڑھایا۔ ۱۲؎ اس کے طفیل مسلمانوں

(حاشیہ صفحہ سابقہ) "Sir Syed Ahmed Khan and Muslim Modernism in India and Pakistan.

ایم۔ ایس جین "The Aligarh Movement." خلیق احمد نظامی

"سر سید اور علیگڑھ تحریک" ایس۔ کے بھٹناگر "History of M.A.O. College, Aligarh." نیز اسی تصنیف میں خلیق احمد نظامی کا مقدمہ ص v-xv ؛ ۱۰؎ حالی، تصنیف مذکور، ص ۳۱۰ ۱۱؎ شیخ محمد اکرام "موج کوثر" ص ۸۲۰ ۱۲؎ مقاصد اور جد وجہد کی تفصیلات کے لیے : مولوی عبد الحق، تصنیف مذکور، ص ۹۸-۱۲۳ ؛ اس ضمن میں کانفرنس کی کوششوں کے لیے : حبیب الرحمٰن خاں شیروانی "پنجاہ سالہ تاریخ" (حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پر دیکھیں)

نے جدید تعلیم کے مغربی نظریات سے واقفیت حاصل کی۔ سیاست میں بھی انھوں نے جدید رجحانات کو قبول کیا اور ان کے زیر اثر برعظیم کی سیاسی زندگی میں اپنی حیثیت و اہمیت کے اظہار میں بڑھ چڑھ کر سرگرمیاں دکھائیں، بعد میں پیدا ہونے والی تحریک آزادی میں ایک نمایاں اور امتیازی حصہ لیا اور نہ صرف انگریزوں کے خلاف جدوجہد کی بلکہ ہندوؤں کے مقابلے میں بھی خود کو فعال رکھا۔ سید احمد خاں کی حکمت عملی اپنے نتائج کے اعتبار سے مسلمانوں کو انگریزوں اور ہندوؤں کے خلاف مغربی تعلیم کے نئے ہتھیاروں سے مسلح کرنے کی ایک تحریک بھی تھی۔

دراصل سید احمد خاں اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ مسلمانوں کو اپنے منصوبوں سے مستفید کرنے اور انھیں اپنے ساتھ تعاون کی ترغیب دینے کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان کے مطمحِ نظر میں انقلاب برپا کریں۔ اس مقصد کے تحت انھوں نے اپنا رسالہ "تہذیب الاخلاق" جاری کیا تھا اور اس کے ذریعے یہ کوشش کی تھی کہ ایک وسیع محاذ پر ایک اصلاحی لائحہ عمل کو بروئے کار لائیں۔ ان کے جوش و خروش سے کوئی پہلو نہیں بچا۔ ان کی اصلاحات میں بہت کم اصلاحات ایسی ہیں جن کی اصل محققین اسلام کی تصانیف میں موجود نہ ہوں۔ البتہ سابقہ محققین کی اصلاحات اسی حد تک محدود رہیں جہاں تک کہ اس زمانے کی حالت اور ضرورت مقتضی تھی لیکن سید احمد خاں کی اصلاحات میں موجودہ زمانے کی حالت اور ضرورت کے موافق زیادہ وسعت پیدا ہو گئی تھی[13]۔ سید احمد خاں عام معنی میں مذہبی مفکر

"حاشیہ صفحہ سابقہ" آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس"؛ اختر الواسع ....
"Education of Indian Muslims, A Study of All India Muslim Educational Conference"
گیل مینالٹ اور ڈیوڈ لیل ویلڈ "The Compaign for a Muslim University, 1898-1920." دیز کانفرنس کے شائع کردہ مستند رسائل متعلق "مجوزہ محمڈن یونیورسٹی" مرتبہ صاحبزادہ آفتاب احمد خاں (علی گڑھ ۱۹۰۹ء - ۱۹۱۱ء)

[13] حالی، تصنیف مذکور، ج ۲، ص ۲۲۰

نہیں تھے[14] نہ انھوں نے کوئی نیا فلسفہ تشکیل دیا، نہ کسی نئے مذہبی نظامِ فکر کی ابتداء کی[15] زندگی کے متعلق جس نقطۂ نظر کو وہ غلط سمجھتے تھے اُس سے لیکر اسلام کے بارے میں خود اپنے فہم و ادراک تک جو کچھ تھا سب کو انھوں نے قوم کے سامنے پیش کر دیا۔ ان کی تحریروں کی تہہ میں ایک عمیق مقصد پوشیدہ تھا۔ وہ اس حقیقت کو اپنی قوم کے ذہن نشین کرانا چاہتے تھے کہ جدید سائنس حقیقی اسلام کی تخریب نہیں کرتی۔ ان کا عقیدہ یہ تھا کہ جو مذہب وحی کے ذریعے آتا ہے وہ حقیقتاً خدا کا قول ہوتا ہے۔ اس لیے قوانینِ فطرت کی، جو خدا کی تخلیق ہیں، خلاف ورزی نہیں کرسکتا[16] یہی وہ اصول ہے جسے اسلام کے متعلق ان کی تصانیف کی روح کہا جا سکتا ہے۔ ان کے مذہبی شعور کی بنیاد سائنسی عقلیت، اسلامی فکر کی حرکیت اور اس کی ارتقا پذیری ہے[17] وہ تجدید اور اجتہاد کا دروازہ کھولنا چاہتے تھے تاکہ زمانے کے تقاضوں کے مطابق زندگی کے ارتقاء کی نئی نئی راہیں کشادہ تر ہوں[18] فی الحقیقت انھوں نے مسلمانوں کے ذہن کو ان تفاسیر سے ہٹانے کے لیے، جو یونانی فلسفے کے زیرِ اثر لکھی گئی تھیں، سب سے پہلے رہنمائی کی۔ اور قیاسی فکر کی جگہ فطری علوم کے عینی مشاہدے کی مدد سے قرآنِ حکیم کی تعلیمات اور اس کی فکر کو سمجھنے کی کوشش کی[19] وہ ایک انسان تھے اس لیے سہو و خطا سے بچ نہیں سکتے تھے۔ اس بنا پر ان سے غلطیاں بھی سرزد ہوئیں مگر ان کی تفسیر کے بنیادی تصورات نامعقول اور غیر اہم نہیں ہیں۔ انھوں نے ایک ایسی راہ دکھائی جس پر چلنے سے برِعظیم کے تعلیم یافتہ مسلمانوں کے مذہبی فکر کو نئی راہیں ملیں[20]۔

---

[14] محمد مجیب "Indian Muslims." ص ۴۴۸ [15] اشتیاق حسین قریشی "ملت اسلامیہ" ص ۳۱۹ [16] حالی، تصنیف مذکور، ج ۲، ص ۲۷۵۔ [17] ایضاً، ص ۸۰۔ [18] ایضاً ص ۴۷۔ [19] بالجن، تصنیف مذکور، ص ۱۲۳؛ بشیر احمد ڈار . . . "Religious Thought of Syed Ahmed Khan."

[20] اشتیاق حسین قریشی "ملت اسلامیہ" ص ۳۱۸؛ بالجن، تصنیف مذکور، ص ۱۲۴۔۱۲۵ وبعدہٗ؛ عزیز احمد، "اسلامک" ص ۵۴ وبعدہٗ؛ اسمتھ "Modern Islam in India." ص ۱۲۸، وبعدہٗ؛ داؤد رہبر (حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پر دیکھیں)

علی گڑھ تحریک کے بنیادی مقاصد کی تکمیل مذہبی اصلاح کے بغیر ممکن نہیں تھی۔ سید احمد خاں کے مذہبی معتقدات [۲۱] اگر بغور دیکھا جائے تو شاید اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ جو صداقتیں علمائے اسلام کی تصانیف میں فرداً فرداً ضبط تحریر میں آئی تھیں ان سب کو انھوں نے یکجا کر کے بیان کر دیا ہے۔ کیونکہ جو ضرورتیں اس وقت بالخصوص ہندوستان کے مسلمانوں کو درپیش تھیں وہ کسی خاص خرابی کی اصلاح سے رفع نہیں ہو سکتی تھیں۔ اپنے اعتقادات کے اعتبار سے سید احمد خاں نے جہاں اختلاف کیا ہے وہاں وہ تنہا نہیں بلکہ ہر مسئلے میں کم یا زیادہ اکابر علمائے اسلام سید احمد خاں کے ساتھ متفق الرائے ہیں جیسے امام غزالی، امام رازی، ابن رشد، شیخ اکبر، شاہ ولی اللہ وغیرہ [۲۲]۔

ملت اسلامیہ میں ترقی کا خیال اور ماضی کے مقابلے میں مستقبل کی اہمیت کا احساس بھی سید احمد خاں کے اثرات کا ثمر ہے۔ انھوں نے اپنی زبان اور ادب کو سر بلند کرنے اور سنجیدہ علمی اور عملی کاموں کی طرف توجہ دلانے میں بھی مثالی کردار ادا کیا۔ علی گڑھ تحریک سے قبل اردو شاعری و ادب میں اجتہاد کی نئی تحریک "انجمن پنجاب" کے ذریعے شروع ہو چکی تھی جس نے سید احمد خاں کی اصلاحی تحریک کے لیے راہ ہموار کی۔ یہ فی الحقیقت ادب کو مقصدیت کی طرف لے جانے کی ابتدائی لیکن مؤثر کوشش ہے۔ اس طرح ادب حیات و کائنات کے مسائل کی بھرپور ترجمانی کے قابل ہو سکا۔ شاعری کے موضوعات میں حب الوطنی، محبت و مروت، محنت و کاوش، امن و انصاف اور اخلاق و معاشرت شامل ہوئے۔ زندگی کے برحق ہونے

(حاشیہ صفحہ سابقہ)

"Sir Syed Ahmed Khan's Priciples of Exegesis." مشمولہ "The Muslim World." (اپریل ۱۹۵۶ء) ص ۱۰۵

[۲۱] جن کا تفصیلی جائزہ، حالی، تصنیف مذکور، ج ۲، ص ۲۱۷-۲۳۶؛ بشیر احمد ڈار، تصنیف مذکور، ص ۲۶۱-۲۷۱؛ عزیز احمد "اسلامک"، ص ۴۰-۵۶؛ بالجن تصنیف مذکور، ص ۱۱۱-۱۲۰ میں ہے

[۲۲] حالی، تصنیف مذکور، ج ۲، ص ۲۴۳

کا یقین عمل اور ترقی کی اہمیت انسان اور معاشرے کا تمدنی اور معاشی رابطہ اور ان سب سے زیادہ عقل و دانش کی برتری وغیرہ ــــ سید احمد خاں کے نظریۂ ادب و فن کے چند اصولی عقائد تھے[۲۳] وہ ادب کو عام زندگی کا ترجمان اور معاشرتی اصلاح کا ذریعہ بنانا چاہتے تھے۔ ان کی تحریروں اور "تہذیب الاخلاق" کے مجموعی اثر نے شعوری طور پر ادب کا رشتہ اپنے زمانے کی سیاست اور معاشرت سے مربوط کر کے اجتماعی زندگی کے مسائل کا عقلی حل تجویز کرنا شروع کیا۔

سید احمد خاں کی تحریک نے جو ادب پیدا کیا وہ کئی لحاظ سے اس ادب سے مختلف ہے، جو اس سے پہلے موجود تھا۔ اس دور سے قبل کی شاعری اس منظم اجتماعی معاشرتی احساس کی حامل نہیں جو مثلاً حالی اور شبلی کی نظموں میں پایا جاتا ہے۔ سید احمد خاں سے متاثر افراد کی شاعری میں اجتماعی طور پر محسوس کیے ہوئے جذبات اور سوچے سمجھے ہوئے افکار پائے جاتے ہیں۔ اور مسائل قومی کا بیان اور ان کا عقلی حل پایا جاتا ہے۔ انھوں نے پہلی مرتبہ ایک ہمہ گیر اصلاحی تحریک کے سلسلے میں ادب کی عمرانی و تہذیبی اہمیت کا اندازہ لگا کر اردو میں مقصدی شعر و ادب کی تخلیق کی روایت قائم کی۔ مقصدیت اور اصلاح پسندی کا یہ رویہ اور مصنفین میں معاشرتی ذمے داری کا احساس علیگڑھ تحریک کے بعد اردو ادب کی ہر صنف میں نمایاں طور پر دیکھا جا سکتا ہے[۲۴]۔

سید احمد خاں ہندوؤں کے طرزِ عمل کے سبب آئندہ کے لیے دونوں قوموں کے تعلقات میں کسی بہتری کی امید نہیں رکھتے تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ مسلم قوم کو دم لینے کی کچھ مہلت مل جائے تا کہ وہ مستقبل کا مقابلہ کرنے کے لیے اپنی کوتاہیوں اور ذہنی قابلیتوں کی نمایاں کمی کو پورا کر سکے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان بہتر تعلقات اور تعاون پر ان کا عقیدہ مدت العمر تک رہا۔ لیکن جب ہندوؤں نے کھل کر ایسی حکمت عملی اختیار کی جو مسلمانوں

۲۳۔ ڈاکٹر سید عبداللہ "مباحث" ص ۲۸۳۔ ۲۴۔ یہ موضوعات کے تقاضے ہی تھے جنھوں نے سید احمد خاں کو شاعری میں غزل کے مقابلے میں نظم کو اہمیت دینے پر مجبور کیا۔ انھوں نے "یونین کلب" اور کالج کی دیگر تقریبات میں غزل گوئی اور غزل سرائی کو ممنوع قرار دیا" ــــ خوشی محمد ناظر "نغمۂ فردوس" تمہید، ص ۴

کے ساتھ تعاون کے جذبات پر مبنی نہیں تھی تو سید احمد خاں کی سیاسی حکمت عملی نے تبدیلی اختیار کی۔ اردو ہندی کے تنازع میں ہندوؤں کے روّیے نے ان کی آنکھیں کھول دی تھیں۔ انہیں ہندوؤں پر اعتماد نہیں رہا۔ اب وہ سمجھتے تھے کہ کانگریس خالصتاً ہندوؤں کی جماعت ہے۔ اسی لیے انھوں نے مسلمانوں کی شمولیت کانگریس کی مخالفت کی۔ ہندوؤں کی فرقہ پرستانہ.. کوششوں کو دیکھ دیکھ کر سید احمد خاں کا یقین راسخ ہوتا گیا کہ ہندو اور مسلمان دو الگ الگ قومیں ہیں۔ ان کا مذہب، تمدن اور نظریۂ حیات جدا جدا ہے۔ اس لیے یہ دونوں قومیں مل کر زیادہ دیر تک متحد نہیں رہ سکتیں۔ ایک خط میں نواب محسن الملک کو لکھتے ہیں :

"... ہندو مسلمانوں میں کسی طرح اتفاق نہیں رہ سکتا۔ مسلمان ہرگز ہندی پر متفق نہ ہوں گے اور اگر ہندو مستعد ہوئے اور ہندی پر اصرار کیا تو وہ اردو پر متفق نہ ہوں گے اور نتیجہ اس کا یہ ہوگا کہ ہندو علیحدہ مسلمان علیحدہ ہو جائیں گے۔ یہاں تک تو کچھ اندیشہ نہیں بلکہ میں سمجھتا ہوں کہ اگر مسلمان ہندو سے علیحدہ ہو کر اپنا کاروبار کریں گے تو مسلمان کو زیادہ فائدہ ہوگا اور ہندو.. نقصان میں رہیں گے۔" [۲۵]

اب انگریزوں کے بارے میں بھی وہ دبے دبے لفظوں میں تلخی کا اظہار کر لیتے تھے لیکن ہندوؤں کے مقابلے میں اور ہندوستان کے ایک ملک ہونے کے بارے میں ان کے خیالات میں خاصی شدت پیدا ہو گئی تھی ———

"..... ہندوستان بر اعظم ہے..... اس میں مختلف آبادیاں ہیں، جن کے تمدنی اور اخلاقی اور سوشل اور پولیٹکل اور مذہبی اور طبعی اور تاریخی حالات بہت مختلف ہیں اور جن میں اسلامی سلطنت کے زوال کے بعد سے کبھی اتفاق نہیں ہوا۔" [۲۶]

سید احمد خاں نے علیحدگی کا کوئی باقاعدہ خاکہ پیش نہیں کیا، لیکن اس کی طرف ایک ہلکا سا اشارہ ہے کہ وہ ایک ایسی مملکت کا خواب دیکھ رہے تھے جس کی اصل بنیاد مذہب پر ہوگی ———

---

[۲۵] "مکتوبات سرسید"، ص ۱۰۳، ۱۰۴ [۲۶] "آخری مضامین"، ص ۴۶

"۔۔۔۔ دوستو، ہماری پوری تعلیم اس وقت ہوگی جب ہماری تعلیم ہمارے ہاتھ میں ہوگی۔ ہم آپ اپنی تعلیم کے مالک ہوں گے۔ بغیر یونیورسٹیوں کی غلامی کے ہم آپ اپنی قوم میں تعلیم پھیلائیں گے۔ فلسفہ ہمارے دائیں ہاتھ میں ہوگا اور نیچرل سائنس بائیں ہاتھ میں اور کلمہ لا الہ الا اللہ کا تاج سر پر۔" ۲۷ے

مسلمانوں میں وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے کانگریس کے حقیقی مقاصد کو سمجھا تھا۔ کانگریس کے خلاف دیے گئے ان کے بیانات کو اس وقت برعظیم کے مسلمانوں کے سیاسی مستقبل کا نصب العین قرار دیا جاسکتا ہے۔ پھر ان کے یہ تصورات کہ ——— ۱، ہندوستان ایک ملک نہیں، براعظم ہے ——— ۲، ہندو اور مسلمان ایک نہیں، دو علیحدہ علیحدہ قومیں ہیں۔ ——— ۳، علیحدگی بہرحال لازمی ہے ——— مطالبۂ پاکستان کی بنیادیں استوار کرتے ہیں۔ جدید دنیائے اسلام کے دیگر مفکرین میں مقاصد اور تحریک کے لحاظ سے سید احمد خاں کو کئی امتیاز حاصل ہیں، وہابی، سنوسی اور ولی اللہی تحریکیں اصلاحی اور سیاسی تھیں۔ جمال الدین افغانی کی ساری عمر ہنگامہ آفرینی اور سفر میں گزر گئی۔ ویسے ان تمام مصلحین میں جمال الدین افغانی کے علاوہ کسی نے بھی جدید مغربی علوم اور فلسفہ کے ان گہرے اثرات کا اندازہ نہیں لگایا تھا، جو اہلِ مغرب کے سیاسی تسلط کے ساتھ مسلمانوں کے قلب و نظر میں اضطراب و ہیجان پیدا کر رہے تھے، اور جن کی وجہ سے وہ اپنی مذہبی و فکری میراث اور روایتی قدروں کا ازسرِنو تنقیدی جائزہ لینے پر مجبور ہو رہے تھے۔ سید احمد خاں نے اس صورتِ حال میں خود کو اس دوراہے پر کھڑا ہوا پایا اور انھوں نے فیصلہ کیا کہ مسلمانانِ ہند جدید علوم کی طرف رجوع کریں اور تقلید سے گریز کریں۔

مقاصد اور فکر و عمل کے تعلق سے اقبال اور سید احمد خاں دونوں میں بڑی حد تک مشابہت تھی۔ اقبال سید احمد خاں کے بعد پہلے مفکر ہیں جنھوں نے ہندوستانی مسلمانوں کے صدیوں سے تقلید اور جمود اور فرسودات میں جکڑے ہوئے ذہن کو آزاد کرنے اور اس میں حرکت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ دونوں نے اپنے اپنے انداز میں یہ سمجھا کہ اسلام

۲۷ے بحوالہ، حالی، تصنیف مذکور، ج ۱، ۲۵۳

عقیدہ عمل کے ایسے اصولوں پر مشتمل ہے جو ہر عہد کے مسائل میں ان کی راہنمائی کر سکتے ہیں۔ بشرطیکہ ان کی حقیقت اور ماہیت کو اچھی طرح سمجھ کر اور زمانے کے تقاضات اور تقاضوں کو پیشِ نظر رکھ کر انھیں زندگی پر منطبق کیا جائے۔ یہی عمل کو اسلامی شریعت کی اصطلاح میں اجتہاد ہے، جس کی ضرورت پر سید احمد خاں اور اقبال دونوں نے زور دیا۔ اقبال نے جس دور میں آنکھیں کھولیں وہ سید احمد خاں کی تحریک اور جدوجہد کا دور تھا۔ سید احمد خاں کا اثر اس وقت برعظیم کے ایک عام پڑھے لکھے مسلمان طبقے پر مرتسم ہو رہا تھا۔ اقبال نے ابتدائی تعلیم سیالکوٹ میں مولانا سید میر حسن کی زیرِ نگرانی میں حاصل کی جو سید احمد خاں کے پُرجوش حامی تھے۔[۲۸] چنانچہ یہ امر یقینی ہے کہ اقبال میر حسن کی وساطت سے اپنی ذہنی زندگی کے ابتدائی دور میں سید احمد خاں کی تحریک سے آشنا اور اس کے مقاصد سے بہرہ مند ہوئے۔[۲۹] علیگڑھ سے اثر پذیری میں اقبال کے محبوب استاد ٹی ڈبلیو آرنلڈ بھی، جن سے گورنمنٹ کالج لاہور میں اقبال ذہنی طور پر قریب رہے، بہت معاون رہے۔[۳۰] اقبال نے اعلیٰ تعلیم کے حصول کے وقت، جب کہ وہ یورپ میں تھے، مسلمانوں کے انحطاط کے حقیقی اسباب کا جائزہ لیا تھا۔ جن کی تشخیص کے بعد انھوں نے اسلام کے تصورِ حیات اور اس کی بنیادی اقدار کو ان کی اصل شکل میں پیش کیا۔ اپنے اس کام میں انھوں نے مشرقی فلسفے اور تصوف کو مغربی علم و حکمت کے معیار پر پرکھا اور پھر ان کے مقابلے اور توازن سے ایک معتدل اور تابندہ فکری نظام کی تشکیل کی، جس پر مغرب کے بجائے مشرق کا اثر حاوی ہے۔ اپنے سے قریبی عہد کے مسلمان مفکرین میں اقبال جہاں ایک طرف سید جمال الدین افغانی کے معتقد تھے تو دوسری طرف سید احمد خاں کے بڑے معترف تھے۔

---

۲۸ اقبال، "اقبال کے حضور" ج ۱ ص ۲۸۵؛ "Iqbal, His Life and Times." ص ۵۲

۲۹ جاوید اقبال، مقدمہ "شذرات" ص XV ونیز گوردن پولنسکایا "Ideology of Muslim Nationalism," مشمولہ: حفیظ ملک "Iqbal, Poet Philosopher of Pakistan."

۳۰ لیلی ویلڈ، "Aligarh's First Generation." ص ۲۴۸-۳۴۲

اپنی حکمت کے مطابق اقبال کو سید احمد خاں کے نظام فکر و عمل میں جو قدر مشترک نظر آتی تھی وہ ان کی اصلاح و تجدید کی مساعی تھیں جو وہ اسلام کی روح کو اپنے زمانے کے تقاضوں اور ضرورتوں کے مطابق ڈھالنے کے لیے کرتے رہے۔ ان کے خیال میں سید احمد خاں ــــــ

"۔۔۔ عصر جدید کے پہلے مسلمان تھے جنھوں نے آنے والے دور کی جھلک دیکھی تھی اور یہ محسوس کیا تھا کہ ایجابی علوم اس دور کی خصوصیت ہے۔ انھوں نے مسلمانوں کی پستی کا علاج جدید تعلیم کو قرار دیا۔ مگر سید احمد خاں کی حقیقی عظمت اس واقعہ پر مبنی ہے کہ یہ پہلے ہندوستانی مسلمان ہیں جنھوں نے اسلام کو جدید رنگ میں پیش کرنے کی ضرورت محسوس کی اور اس کے لیے سرگرم ہو گئے۔ ہم انکے مذہبی خیالات سے اختلاف کر سکتے ہیں لیکن اس واقعہ سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی حساس روح نے سب سے پہلے عصر جدید کے خلاف ردعمل کیا۔"[۳۱]

برعظیم کے مسلمان اکابر میں اقبال شاہ ولی اللہ کے علاوہ سید احمد خاں کی ذات و صفات اور ان کے کارناموں سے بے حد متاثر تھے۔ اپنے اسی تاثر اور عقیدت کی بنا پر وہ چاہتے تھے کہ ان کی روح کو بھی "جاوید نامہ" میں جمع کر دیں، لیکن انھیں خیال نہ رہا[۳۲]۔

اقبال نے جب شاعری شروع کی تو اس وقت کے ہندوستان میں یہ سمجھا جانے لگا تھا کہ یہاں مسلمان دوبارہ اپنی حکومت قائم نہیں کر سکتے۔ پھر بیسویں صدی کے اوائل میں ہندوستان کے مسلمانوں کو یقین ہو گیا تھا کہ برطانیہ کی حکمت عملی دنیائے اسلام کی آزادی کے خلاف ہے۔ انھیں

۳۱۔ "حرف اقبال" ص ۱۴۸؛ یا ان کی نظم "سید کی لوح تربت" کا یہ شعر:

بندۂ مومن کا دل بیم و ریا سے پاک ہے
قوت فرماں روا کے سامنے بیباک ہے

یا، چھپ کے بیٹھا ہوا ہنگامۂ محشر یہاں

اور اسی نظم میں ان کی یہ دعا:

ہو نہ جائے دیکھنا تیری صدا بے آبرو

۳۲۔ "اقبال کے حضور" ج ۱، ص ۶۴

اس کا بھی یقین ہو گیا تھا کہ یہ حکمت عملی دراصل ہندوستان پر برطانیہ کے تسلط کو تقویت پہنچانے کے لیے اختیار کی جا رہی ہے۔ چنانچہ یہ خیال ان کے عقیدے میں شامل ہو گیا کہ ہندوستان کی آزادی سے دنیائے اسلام پر یہ دباؤ ختم ہو جائے گا۔ اس لیے اس دوران اتحاد اسلامی کے جذبات اور انگریزوں کی حکومت کو ختم کر دینے کی خواہش مسلمانوں میں بہت شدت اختیار کر گئی۔ اس قسم کے جذبات اور خواہشات کا اظہار اقبال کی شاعری سے بہت نمایاں ہوا [۳۳]۔

سید احمد خاں نے ہندوستانی مسلمانوں کی کمزوریوں کو دور کرنے اور ان کی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کے لیے جو اصلاحی کوششیں کی تھیں، اقبال ان کے معترف تھے [۳۴]۔

۳۳ "مغربی افکار، فلسفہ اور شاعری میں دلچسپی لینے کے ساتھ ساتھ، سید احمد خاں کی طرح اقبال بھی ایک ابتدائی مرحلے پر اس بات کے حامی تھے کہ مسلمانوں کو سیاسی آزادی کے لیے ضروری شعور حاصل ہونے تک انگریزوں سے مصالحانہ رویہ اختیار کرنا چاہیے"

"این میری شمل" "Gabriel's Wing." ص ۸۰؛ ایک دوسری خاتون نے اس خیال کی مناسب تردید کی ہے۔ گورڈن پولنسکایا، تصنیف مذکور، ص ۱۱۰؛ شمل نے اس خیال کے ثبوت میں اقبال کی یہ تحریر پیش کی ہے، جس کا انتخاب بہر حال تنقید کا حق رکھتا ہے

"لیکن اندیشہ یہ ہے کہ اس تہذیب کی ظاہری آب و تاب کہیں اس تحریک میں حارج نہ ہو جائے اور ہم اس کے حقیقی جوہر، ضمیر اور باطن تک پہنچنے سے قاصر ہیں" تصنیف مذکور، ص ۸۰ ترجمہ،

"ترجمہ خطبات" ص ۱۱؛ اصل انگریزی عبارت کے لیے "خطبات" ص،

۳۴ اس کا ایک اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ اقبال نے اپنی طویل علالت کے دوران، جب وہ اپنے میزبان دوست سید راس مسعود کے پاس بھوپال میں مقیم تھے، سید احمد خاں کو خواب میں دیکھا تھا۔ سید احمد خاں نے انھیں مشورہ دیا کہ وہ اپنی علالت کا ذکر آنحضورؐ سے کریں ــــ ("اقبال نامہ" ج ۱، ص ۴۱۴" دنیز "پیام مشرق"، "کلیات اقبال" ص ۸۴۴) اور پھر ایک طویل مثنوی .. "پس چہ باید کرد اے اقوام شرق" تحریر کی، جس میں اقبال نے آنحضورؐ سے نہ صرف اپنی بیماری کا حال تحریر کیا بلکہ اپنی قوم کی حالت زار بھی بیان کی۔

اور وہ بھی سید احمد خاں کی طرح مسلمانوں کی پستی کا علاج جدید تعلیم کو قرار دیتے تھے۔ لیکن اس جدید تعلیم کو نہیں جس نے مسلم نوجوانوں کی ذہنیت اور روحانی فطرت کو بدل دیا ہو۔ چونکہ.. انھوں نے ایک مخصوص طرزِ حیات اور مثالی معاشرے کا تصور پیش کیا ہے، اس بنا پر تعلیم کا مسئلہ بھی ان کے نظامِ فکر میں شامل ہے۔ مغربی تہذیب و تمدن اور جدید نظامِ تعلیم کے نقائص اور مضمرات پر انھوں نے گہری نظر ڈالی تھی۔ وہ اس سے بیزار تھے اور اپنی ناپسندیدگی کا اظہار انھوں نے مختلف پہلوؤں سے کیا ہے :

ہم سمجھتے تھے کہ لائے گی فراغت تعلیم — کیا خبر تھی کہ چلا آئے گا الحاد بھی ساتھ...

مدرسہ عقل کو آزاد تو کرتا ہے مگر — چھوڑ جاتا ہے خیالات کو بے ربط و نظام

سید احمد خاں کی طرح اقبال تعلیم کے اصول اور نظام میں دین و دنیا کا مناسب امتزاج پسند کرتے تھے۔ جس طرح سید احمد خاں چاہتے تھے کہ ــــــ "فلسفہ ہمارے دائیں ہاتھ میں ہوگا، اور نیچرل سائنس ہمارے بائیں ہاتھ میں اور لا الٰہ الا اللہ کا تاج سر پر"، اقبال بھی خیال کرتے تھے کہ :

"... خالص دنیوی تعلیم سے اچھے نتائج نہیں پیدا ہوئے اور خصوصاً اسلامی ممالک میں۔ مزید برآں کسی طریقۂ تعلیم کو قطعی اور آخری نہیں کہا جا سکتا۔ ہر ملک کی ضروریات مختلف ہوتی ہیں اور کسی ملک کے تعلیمی مسائل سے متعلق فیصلہ کرنے میں اس ملک کی خصوصی ضروریات کو خاص طور پر مدنظر رکھنا پڑتا ہے[۳۵]"

اقبال نصابِ تعلیم کی ترتیب و تنظیم میں مذہب کو جس قدر اہمیت دیتے تھے اس کا ایک اندازہ ان کی اس تحریر سے ہوتا ہے :

"مذہب قوم میں ایک متوازن سیرت پیدا کرتا ہے جو حیاتِ ملی کے مختلف پہلوؤں کے جنس بہا ترین سرمایہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ بحیثیت مجموعی یورپ نے اپنے باشندوں کی تعلیم و تربیت میں سے مذہب کا عنصر حذف کر دیا ہے اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ اس کی بے لگام انسانیت کا کیا حشر ہوگا"[۳۶]

۳۵۔ "حرفِ اقبال"، ص ۲۱۰ ؛

۳۶۔ "اقبال نامہ"، ج ۲، ص ۲۸۲

اقبال نے جدید نظام تعلیم کی کمزوریوں اور خامیوں کو نشانہ بھی بنایا تھا۔ اور وہ ناپختہ تعلیم اور اس سے اثر پذیری کی ذمہ داری محض نوجوانوں پر ہی نہیں ڈالتے بلکہ ان اساتذہ و علما سے بھی نالاں ہیں جو خود نہ تعلیم کا مقصد سمجھتے ہیں نہ علم میں غائر نظر رکھتے ہیں:

شیخ مکتب کم سواد و کم نظر　　　　از مقام او نداد او را خبر

شکایت ہے مجھے یارب خداوندان مکتب سے

سبق شاہیں بچوں کو دے رہے ہیں خاکبازی کا

اقبال نے ایسے علماء پر سخت تنقید کی ہے، بالکل سید احمد خاں کی طرح، جو روحِ اسلام سے ناآشنا ہونے کے ساتھ ساتھ علوم و فنون اور زندگی کے حقائق سے بیگانہ ہیں اور وہ مدرسے میں وہی علوم پڑھاتے ہیں جو اب فرسودہ ہو چکے ہیں۔ اقبال کا یہ راسخ عقیدہ تھا کہ قرآن حکیم کی تعلیم محض کسی ایک زمانے اور ایک قوم کے لیے نہیں، ہر زمانہ جب اس میں غوطے لگائے گا تو اس کو نئے آبدار موتی ملیں گے۔[۳۷] حکمت و فلسفے میں اعلیٰ تعلیم کے حصول سے ان کا یہ خیال اور راسخ ہو چکا تھا۔ خود ان کے ذہن کے ارتقائی مراحل اس کا کھلا ثبوت ہیں۔ اقبال نے ہمیشہ اپنے پیغام میں کتاب و حکمت دونوں کی ضرورت پر زور دیا ہے:

برگ و ساز ما کتاب و حکمت است　　　　این دو قوت اعتبار ملت است

ان کی نظر میں مذہب اور سائنس کے مابین کسی قسم کا اختلاف ممکن نہیں ہے۔[۳۸] وہ سید احمد خاں کی طرح اس نظریے کے حامی تھے کہ جدید سائنس حقیقی اسلام کی تخریب نہیں کرتی۔ ان کے مذہبی شعور کی بنیاد اسلامی فکر کی حرکیت اور اس کی ارتقاء پذیری ہے۔

سید احمد خاں نے اپنی تحریروں اور اصلاحِ معاشرت کی کوششوں کے ذریعے سے تجدید اور اجتہاد کا دروازہ کھولنے کی کوشش کی تھی تاکہ زمانے کے تقاضوں کے مطابق زندگی کے ارتقاء کی نئی نئی راہیں کشادہ ہوں۔ اقبال بھی قوم کی زندگی اور تازگی کے لیے اجتہاد کو بہت زیادہ اہمیت دیتے تھے۔ ان کا خیال ہے کہ جب تک کسی قوم میں ایسے افراد پیدا نہ ہوں جو اپنے دل کی گہرائیوں اور دماغ کی صلاحیتوں سے قوم کو نئے نئے تصورات سے روشناس کرائیں جو معاشرے کی بدلتی ہوئی ضروریات سے ہم آہنگ ہونے کا نیا طریقہ بتائیں، اس وقت

[۳۷] خلیفہ عبدالحکیم، "اقبال اور ملا" ص ۵　[۳۸] "خطبات" ص ۱۴۲؛ "گفتار اقبال" ص ۲۳

تک اس قوم کے ارتقائی منازل طے کرنے کے امکانات نہیں۔ اپنے خطبات میں اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ جہاں تک اسلامی معاشرے کے قوانین کی بنیاد وحی و تنزیل پر ہے، وہ زمانۂ قدیم کی یادگار ہیں، لیکن جہاں تک ان قوانین کی روح کا تعلق ہے، وہ زمانۂ جدید کے نئے تقاضوں کو پورا کرتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ چند بنیادی ہدایات دینے کے بعد انسان کو آزاد چھوڑ دیا گیا ہے تاکہ اپنی فلاح و بہبود کے لیے وہ خود صحیح راستے کا تعین کر سکے۔ ان کا خیال ہے کہ صدیوں کے جمود کے بعد اب مسلمانوں کو صرف چار مذاہب فقہ کی نہیں بلکہ اجتہاد کی طرف توجہ دینی چاہیے ورنہ قرآن حکیم کا زندگی آفریں پیغام ہمارے زمانے کے لیے بے کار ثابت ہو گا[۳۹]۔ اقبال مسلمانوں کی صدیوں کی ذہنی پستی کے تدارک کا اصل اصول اجتہاد ہی کو سمجھتے تھے[۴۰] اور اسے ایک کسوٹی کی حیثیت دے کر قائدین ملت کی مساعی کا جائزہ لیتے ہیں اور ان کی کوششوں کے حسن و قبیح کا تعین کرتے ہیں۔ اس اعتبار سے ان کے لیے۔۔

"سید احمد خاں کی ذات بڑی بلند اور بڑی ہمہ گیر تھی۔ افسوس کہ مسلمانوں کو پھر ایسا کوئی رہنما نہیں ملا"[۴۱]۔ علمائے سہارنپور کے فتوے کا ذکر کرتے ہوئے، جس میں سید احمد خاں کو کافر قرار دیا گیا تھا، اقبال کہتے ہیں:

> یہاں بحث سرسید کے معتقدات سے نہیں، بحث اس امر سے ہے کہ اسلام اور کفر کا مابہ الامتیاز کیا ہے؟ اسلام جو کچھ بھی ہے اپنی جگہ پر واضح ہے۔ اس میں کوئی الجھاؤ ہے نہ ایچ پیچ کہ ہم اسلام اور کفر میں فرق نہ کر سکیں، یا اس باب میں کسی مخصوص تنظیم کا رخ کریں۔ علمائے سہارنپور نے یہ نہیں سوچا کہ سرسید نے قرآن مجید کی تفسیر لکھی، تہذیب الاخلاق نکالا، علی گڑھ کالج قائم کیا یا مسائل الٰہیات پر قلم اٹھایا تو اس سے ان

---

[۳۹] تفصیلات کیلئے: "خطبات" باب ششم، جا بجا۔ [۴۰] اس ضمن میں ان کے خیالات اور ان کے نقطۂ نظر کا اظہار بالخصوص ان خطوط سے ہوتا ہے جو انھوں نے سید سلیمان ندوی کے نام تحریر کیے تھے ——— مشمولہ "اقبال نامہ" ج ا، ص ۱۲۵ – ۷۵ اور بعدہ۔ [۴۱] "اقبال کے حضور" ج ا، ص ۲۴

کا مدعا کیا تھا —— یہی کہ مسلمانوں کو اپنی وحدت کا شعور ہو۔ وہ ایک قوم ہیں۔ لہٰذا بحیثیت ایک قوم انھیں سمجھ لینا چاہیے کہ مغرب کے سیاسی معاشی استیلا یا علوم و فنون میں ان کے اجتہادات اور اختراعات نے ہمارے لیے کیا مسائل پیدا کر دیے ہیں۔ وہ اعتماد رکھیں کہ مغربی تہذیب و تمدن اور علم و حکمت کی جو رو انگریزی تسلط کے ساتھ آگئی ہے، ڈرنے کی چیز نہیں۔ ہم اس سے استفادہ کر سکتے ہیں اور کرنا چاہیے۔ اسلامی عقائد کو اس سے کوئی خطرہ نہیں،، ۴۲ھ۔

دیگر علمائے اسلام کے مقابلے میں سید احمد خاں کا یہ امتیاز تھا کہ انھوں نے قرآنِ حکیم کی تعلیمات اور اس کی فکر کو سمجھنے کے لیے قیاس کی جگہ عینی مشاہدات کو اہمیت دی تھی، اور مسلمانوں کے ذہن کو ان تفاسیر سے ہٹانے کے لیے، جو عقلی فلسفہ کی روشنی میں لکھی گئی تھیں، سب سے پہلے رہنمائی کی۔ اس سلسلے میں ان سے بعض اجتہادی غلطیاں بھی سرزد ہوئیں، مگر ان کے اجتہاد کے بنیادی تصورات قطعی نامعقول نہیں ہیں۔ انھوں نے ایک ایسی راہ دکھائی تھی جس پر چلنے سے تعلیم یافتہ ہندوستانی مسلمانوں کے مذہبی تفکر کو کافی ترقی ہوئی۔ فطری علوم اور عینی مشاہدات پر ان کے اصرار کے سبب انھیں "نیچری" کہا گیا تھا۔ سید احمد خاں کے اس اصرار کا حوالہ دیتے ہوئے اقبال فطرت کے اس اصول کو تسلیم کرتے ہیں۔ اس بارے میں وضاحت کرتے ہوئے انھوں نے کہا تھا:

"... فرض کیجئے حادثۂ الف رونما ہے اور یہ حادثہ کسی دوسرے حادثہ ب کی علت ہے تو بحیثیت معلول حادثہ ب کا ظہور گویا پہلے سے متعین ہو چکا ہے، لہٰذا حادثہ ب وقوع میں آئے گا، اور ضرور آئے گا۔ یہ "نیچر" ہے اور نیچر کی کارفرمائی رک سکتی ہے نہ اسے کوئی روک سکتا ہے۔ نیچر اپنا کام کرتا رہے گا۔ حوادث کی ترتیب علت و معلول کی پابند ہے اور اس ترتیب میں

۴۲ھ: "اقبال کے حضور" ج ۱، ص ۲۸۵

ردوبدل ناممکن۔ یہ گویا امر ربی ہے۔'' [۴۳]

ایک دوسری جگہ انھوں نے قدرے مختلف انداز میں وضاحت کرتے ہوئے بیان کیا کہ ـــــ

''۔۔۔قرآن پاک عین فطرت ہے۔ لہٰذا فطرۃ اللہ کا انکشاف جس پر انسان کو پیدا کیا گیا۔ قرآن ہی کے ذریعے ہوا۔ پھر یہ فطرت اس نظام حیات ہی میں مشہور ہوئی جس کو اس نے دین کہا ہے اور دین کا تقاضہ ہے وہ اعمال وعقائد جو ہر پہلو سے زندگی کو سہارا دے رہے ہیں اور جس کو اصطلاحاً شریعت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لہٰذا ہم کہیں گے قرآن پاک میں قانون بھی ہے اور تصورات بھی۔ گو انسان کو تصورات کی اتنی ضرورت نہیں جتنی قانون کی۔ یہ انسان کی عقل، اس کا تجربہ اور مشاہدہ ہے جس میں قرآن مجید کا قانون حیات منکشف ہو رہا ہے اور ہوتا رہے گا۔'' [۴۴]

سید احمد خاں کی اجتہادی مساعی کا ایک امتیاز یہ بھی ہے کہ انھوں نے محض یہی نہیں سمجھا کہ موجودہ زمانہ میں مسلمان عقائد کی جس فرسودہ خیالی کا شکار ہیں، ان سے نمٹنا ضروری ہے، بلکہ عقائد کا یہ بحران سید احمد خاں کے خیال میں زندگی کے بحران کا نتیجہ ہے۔ جس کا مقابلہ تاویل و اعتذار کے پرانے طریقوں سے نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال کی فلسفیانہ بصیرت نے بھی اس نقطہ کو پالیا تھا کہ آج مسلمانوں کے سامنے اصل سوال یہ ہے کہ وہ کس طرح اس اخلاقی روح کو برقرار رکھتے ہوئے، جو قرآن کی تعلیم نے ان میں پھونکی تھی، اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کو موجودہ زمانہ کے تقاضوں سے ہم آہنگ بنا سکتے ہیں۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اسلام کے بنیادی اصول قانون کی روح سے واقف ہوں اور جدید سائنسی انکشافات ان کے علم میں آتے رہیں۔ وہ سمجھتے تھے کہ الہامی سچائیاں سائنسی صداقتوں سے کبھی بھی متصادم نہیں ہو سکتیں۔ اس لیے بظاہر آنے والے تضادات کو الہامی

---

[۴۳] ایضاً، ص ۳۵۹ ـ ۳۶۰؛ و نیز کچھ ایسے ہی خیالات پر اقبال کے تعلق سے گورڈن پولنسکایا نے بھی بحث کی ہے، تصنیف مذکور، ص ۱۲۶ ـ ۱۲۰

[۴۴] ''اقبال کے حضور''، ص ۵۴ ـ ۵۵

کتابوں کی مناسب تشریح و تعبیر سے دور کیا جا سکتا ہے [۴۵] اور یہ کوشش خود سید احمد خاں نے کی۔ ان کے نزدیک اسلام ایک مکمل نظام فطرت ہے جسے سائنٹفک اصولوں سے پیش کرنے کی ضرورت ہے۔ چنانچہ انھوں نے قوانین اسلام اور قوانین فطرت کی ہم آہنگی اور وحدت پر زور دیا۔ ان کے مذہبی تصور کا بنیادی اصول یہ عقیدہ ہے کہ الاسلام هو الفطرة والفطرة هی الاسلام یعنی اسلام ہی فطرت ہے اور فطرت ہی اسلام ہے۔ اپنے اسی اصول کے تحت انھوں نے توحید، رسالت، وحی، روح، جنت، دوزخ، ملائکہ، شیطان، معجزات سب کو قوانین فطرت ہی کی بنیاد پر ثابت کرنے کی کوشش کی اور اپنی تائید میں قرآنی آیات سے استدلال کیا۔ [۴۶]

...اقبال کی فکر میں بھی سید احمد خاں کے بعض معتقدات سے خاصی مماثلت ملتی ہے۔ وہ بھی سید احمد خاں کی طرح یہ سمجھتے تھے کہ اسلامی تعلیمات کی تعبیر اب علم حاضر کے پیش نظر کرنی چاہیے، خواہ ایسا کرنے میں ہمیں اپنے اسلاف سے اختلاف ہی کیوں نہ ہو [۴۷]۔ روح، جنت، دوزخ، ملائکہ و شیطان وغیرہ کے بارے میں ان کا تصور بھی عام عقائد سے مختلف ہے۔ مثلاً ان کی نظر میں جنت و دوزخ کسی مقام یا جگہ کے نام نہیں ہیں، یہ انسان کے داخلی خصائص ہیں [۴۸]۔ ملائکہ اور شیطان بھی، سید احمد خاں کی طرح، اقبال کی نظر میں انسان کے نفسی احوال و خصائص ہیں اور انھیں قرآن میں تمثیلی انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ [۴۹]

---

[۴۵] "مقالات سر سید"، ج ۱۱، ص ۱ - ۱۱۵۔ [۴۶] ان کے مذہبی معتقدات اور استدلال کے لیے: "تفسیر القرآن وہو الہدی والفرقان"؛ "مقالات سر سید" ج ۲، ۱۱، ۱۳، ۱۴؛ دنیز مطالعہ و تجزیہ کے لیے: بشیر احمد ڈار تصنیف مذکور؛ اور ٹرول "Syed Ahmed Khan, A Reinterpretation of Muslim Theology." وغیرہ۔

[۴۷] "خطبات" ص ۹۷

[۴۸] ترجمۂ خطبات" ص ۱۸۵ - ۱۸۶

[۴۹] ایضاً، ص ۱۲۷، ۱۳۱؛ سید احمد خاں کے نظریہ کے لیے، مثلاً ان کا مضمون "آدم کی سرگزشت"، مشمولہ "مقالات سر سید" ج ۱، ص ۲۱۶ - ۲۳۴

سید احمد خاں نے اپنی زبان و ادب کو سربلند کرنے اور مسلمانوں کو سنجیدہ علمی کاموں کی طرف متوجہ کرنے کی جو بھرپور کوشش کی تھی وہ بھی دراصل ان کی اصلاحی تحریک کا ایک حصہ تھی ان کوششوں کی متابعت میں، جن کا ذکر صفحات ماقبل میں کیا گیا ہے، اقبال نے سید احمد خاں کے نظریۂ ادب و فن کے اصولی عقائد پر پورا اترنے کی کوشش کی ہے۔ وہ زندگی کو برحق تسلیم کرتے ہوئے گریز کے مخالف ہیں۔ ان کے خیال میں یہ زندگی کبھی تلخ اور کبھی شیریں ہے، اس میں کبھی کامیابی حاصل ہوتی ہے اور کبھی حسرت و ناکامی۔ وہ چاہتے ہیں کہ شاعر و ادیب بھی زندگی کے پرآشوب سمندر میں تیرنا سیکھیں۔ انسان کی سیرت اسی کشمکش میں نکھرتی ہے۔ جو ادیب و شاعر اس سے گریز اختیار کریں گے وہ شاید ادب کو الفاظ کا کھیل بنا کر اپنا اور اپنے جیسے بے ہمت اپاہجوں کا دل بہلا لیں۔ لیکن ان کی تحریر میں وہ قوت اور جوش اور خلوص پیدا نہیں ہو سکتا جو اقوام اور افراد کی تقدیر بدل دیتا ہے۔ ادب اس وقت حیات آفریں بنتا ہے جب وہ زندگی کے تقاضوں سے آشنا ہو اور وہ انسان کے دل میں زندگی کا جوش اور ولولہ اور اس کے حسن و شوکت کا زیادہ گہرا احساس پیدا کرے:

شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو — جس سے چمن افسردہ ہو وہ باد سحر کیا
بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں — جو ضرب کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا

اقبال کے خیال میں ادب اور تمام فنون لطیفہ کا اعلیٰ ترین مقصد خودی کا استحکام ہے۔ جو ادب انسان کو اس کی خودی سے بیگانہ کرتا ہے اور تسخیر عالم کے لیے اس کو آمادہ نہیں کرتا وہ انفرادی اور قومی زندگی کے لیے مہلک ہے۔

سرود و شعر و سیاست کتاب و دین و ہنر — گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات — نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ
ہوئی ہے زیر فلک امتوں کی رسوائی — خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانہ

اقبال کی شاعری خود ان کے بیان کردہ اصول کی بہترین مثال ہے۔ اگر ایک طرف سید احمد خاں نے ادب کو عام زندگی کا ترجمان اور معاشرتی اصلاح کا ذریعہ بنانا چاہا تھا اور ان کی تحریک اور تہذیب الاخلاق کے مجموعی اثر نے شعوری طور پر ادب کا رشتہ اپنے زمانے کی ریاست اور معاشرت سے مربوط کر کے اجتماعی زندگی کے مسائل کا عقلی حل تجویز کرنا شروع کیا تو دوسری طرف اقبال نے اپنی شاعری کو زندگی کے مسائل کا ترجمان بناتے ہوئے مسلمانوں

کے قومی اور سیاسی شعور کو بیدار کیا اور ان میں ایک اضطراب پیدا کر دیا۔ اس اضطراب کا ایک فطری نتیجہ تھا کہ مسلمان اب اس کی تسکین کی خاطر کوئی لائحۂ عمل اختیار کریں۔ کم از کم ہندوستان میں ایک آزاد اسلامی مملکت کا قیام اس وقت ان کا مطمعٔ نظر بن گیا۔

سید احمد خاں نے دو قومی نظریہ پیش کیا تو یہ اس وقت کی صورت حال میں ایک صلح پسند مسلمان کی طرف سے پہلا اعلانیہ اظہار تھا کہ اب ہندوستان میں ہندو اور مسلمان ایک ساتھ نہیں رہ سکتے۔ اقبال کے عہد تک پہنچتے پہنچتے دو قومی نظریہ اپنی ارتقا کی انتہائی منزلوں پر تھا اور درمیانی عرصے میں علیحدگی کے جذبات کا مختلف شخصیتوں کی طرف سے آئے دن مختلف النوع اظہار ہوتا رہا۔ اتحاد پر ایک مدّت تک سید احمد خاں کا اعتماد رہا۔ لیکن ہندوؤں کی مسلم دشمن تحریکوں کے نتیجے میں وہ اس کی طرف سے یکسر مایوس ہو گئے تھے۔ بیسویں صدی کے ہندوستان میں مسلمانوں کے لیے یہ مسائل مزید خدشات اور خطرات کا سبب بن گئے۔ چنانچہ ان کی جانب سے شدید ردِّعمل کا اظہار آئے دن مختلف صورتوں میں ہوتا رہا۔ اقبال نے بھی ان مسائل اور خطرات پر گہری تشویش کا اظہار کیا تھا۔ اپنے زمانے کے عام حالات کا جائزہ لیتے ہوئے کہتے ہیں:

> "... ہندی اور اردو کے نزاع سے لیکر جب سالہا سال ہوئے مسلمانوں کی آنکھیں کھلیں اور انھوں نے محسوس کیا کہ سر سید کا یہ قول کہ ہمارا اور ہندوؤں کا راستہ الگ الگ ہے حرف بحرف صحیح ہے ... یہ احساس اس وقت بھی قائم تھا، جب ترک موالات کی تحریک زوروں پر تھی اور اس وقت بھی کانگریس نے علی الاعلان مسلمانوں کی جداگانہ قومیت سے انکار کیا۔ جب نہرو رپورٹ پیش کی گئی اور جب اس سیاسی محاذ کے ساتھ قومی تعلیم اور قومی زبان کے نام سے ایک نیا محاذ ہماری تہذیب و تمدن اور ہمارے اخلاق و معاشرت کے خلاف قائم کیا گیا ... ۵۰"

---

۵۰ " ایضاً۔ ص ۹ ۴

اقبال بجا طور پر ہندی یا ہندوستانی کے نعرے کو مسلمانوں کے خلاف ہندوؤں کی ایک سازش سمجھتے تھے۔ چنانچہ کہتے تھے کہ:

"... ہندی ہندوستانی کی تحریک دراصل اردو پر حملہ ہے اور اردو کے پردے میں بالواسطہ اسلامی تہذیب پر" [۵۱]۔

اس تحریک کی مخالفت میں اقبال مولوی عبدالحق کی جہد مسلسل کے بڑے معترف اور قائل تھے۔ ایک خط میں مولوی عبدالحق کو لکھتے ہیں:-

"... آپ کی تحریک سے ہندوستان کے مسلمانوں کا مستقبل وابستہ ہے۔ بہت اعتبار سے یہ تحریک اس تحریک سے کسی طرح کم نہیں جس کی ابتداء سرسید رحمۃ اللہ علیہ نے کی تھی" [۵۲]

سید احمد خاں نے کانگریس کے قیام کے توسط سے ہندوؤں کے نصب العین کو سمجھ لیا تھا۔ کانگریس میں مسلمانوں کی شرکت کے خلاف ان کے دیئے گئے بیانات اسوقت کے برعظیم کے مسلمانوں کے سیاسی مستقبل کی نشاندہی کرتے تھے۔ یہ بیانات انھوں نے لکھنؤ میں ۲۸ دسمبر ۱۸۸۷ء کو اور میرٹھ میں ۱۶ مارچ ۱۸۸۸ء کو دیئے تھے۔ ان بیانات کو دراصل ۱۸۹۲ء کے آئین کے جواب میں مسلمانوں کا پیشگی نقطۂ نظر سمجھنا چاہیے۔ یہ آئین ۱۸۶۱ء کے آئین کی ترمیم تھا۔ اس کی رو سے مرکزی اور صوبائی کونسلوں کی رکنیت کی تعداد میں اضافہ ہوا [۵۳]۔ اسی آئین کے تحت ۱۸۹۳ء میں انتخابات ہوئے۔ انتخابی حلقے مخلوط تھے جن میں مسلمان امیدواروں کو شدید ناکامی ہوئی۔ اس سے قبل بلدیاتی اور ضلعی کونسل کے انتخابات میں جو کچھ ہوا تھا اس کا اعادہ ہوا [۵۴]۔ ہندوؤں کو اس طریقۂ کار کو قبول کرنے میں پس و پیش نہ تھا لیکن مسلمانوں کو بجا طور پر خدشات محسوس ہوئے کیونکہ وہ اقلیت میں تھے۔ انھوں نے اپنے وجود کو برقرار رکھنے کے لیے علیحدہ نشستوں اور جداگانہ انتخاب کا مطالبہ کیا۔ اقبال نے سید

[۵۱] ایضاً" ص ۱۳۶۔ [۵۲] مکتوب مشمولہ: "ممتاز حسن: اقبال اور عبدالحق": ص ۴۶

[۵۳] اے، آر، اینگر۔ "The Indian Contitutions." ص IXC [۵۴] "حسن ریاض، "پاکستان ناگزیر تھا"، ص ۴۵

احمد خاں کے اس ردِ عمل کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا :

"... سر سید اس نقطے کو خوب سمجھے۔ انھوں نے نہایت صحیح کہا کہ مجھے ایسے آئین سے کوئی دل چسپی نہیں جس میں میرا کوئی حصہ نہیں۔ یا اگر کہنے کو ہے بھی تو اپنا حق منوا سکوں نہ لے سے چھننے سے روک سکوں ...

... سر سید کی رائے نہایت صائب تھی۔ سر سید نے خوب سمجھ لیا تھا کہ ہندوستان کا سیاسی مسئلہ کیا ہے ... سر سید کا کتنا بڑا احسان ہے کہ انھوں نے اس خطرے کو بھانپ لیا جو بحیثیت ایک قوم مسلمانوں کو درپیش تھا۔ انھوں نے مسلمانوں کی جداگانہ قومیت پر زور دیا وہ جب تعلیم پر زور دیتے، تہذیب و تمدن میں آگے بڑھنے کی تاکید کرتے جب بھی ان کا کہنا یہی تھا کہ ہم اپنا جداگانہ ملی وجود ہر حالت میں قائم رکھیں ... یہی وجہ ہے کہ علی گڑھ کی بدولت ایک عام بیداری پیدا ہوئی اور قوم کے قوائے علم و عمل حرکت میں آئے۔ یہ گویا ہماری نشاۃ الثانیہ ہی کی ایک تحریک تھی۔" [۵۵]

ایک اور جگہ بھی انھوں نے تقریباً اسی بات کو دہرایا ہے :-

"... میں اس حقیقت کا اعتراف کرتا ہوں کہ آج سے نصف صدی قبل سر سید احمد خاں مرحوم نے مسلمانوں کے لیے جو راہِ عمل قائم کی تھی وہ صحیح تھی اور تلخ تجربوں کے بعد ہمیں اس راہِ عمل کی اہمیت محسوس ہو رہی ہے" [۵۶]۔

چنانچہ یہی احساس تھا جس نے اقبال کو ایک تو وطنی قومیت کی تردید پر مجبور کیا۔ انھیں

---

۵۵ "اقبال کے حضور"، ج ۱، ص ۲۹۲-۲۹۳۔ ۵۶ "گفتارِ اقبال"، ص ۳۰۷۔ ۵۷ ملے، "The Evolution of Indo-Muslim Thought." ص ۲۴۳

دنیائے اسلام کے ناقابلِ تقسیم ہونے کا خیال دلایا اور انھیں کم از کم برِعظیم کے مسلم اکثریتی علاقوں پر مشتمل ایک آزاد اسلامی مملکت کے ایک واضح تصور کی تشکیل کا حصہ دار بنایا۔ اس ضمن میں مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس، منعقدہ الہ آباد، ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء میں ان کا خطبۂ صدارت کانگریس کے قیام کے جواب میں سید احمد خاں کے مذکورہ بیانات کا فی الحقیقت تکملہ ہے اور اسے اقبال کے تصور میں اپنی تمام فلسفیانہ گہرائیوں کے ساتھ دیکھا جاسکتا ہے ۵۷۔ دنیائے اسلام میں سید احمد خاں اور سید جمال الدین افغانی کے بعد فی الحقیقت اقبال ہی کی شخصیت ہے، جس نے احیائے اسلام کے لیے نہ صرف ایک مربوط اور ٹھوس فکر کی تشکیل کی، بلکہ عالمِ اسلام کی آزادی، خودمختاری اور بہتر مستقبل کی تعمیر کا واضح اور مؤثر پیغام دیا۔ اپنے اس کام میں اقبال نے خصوصاً سید احمد خاں سے کسی اہم مسئلے میں کسی بڑے اختلاف رائے کا اظہار نہیں کیا ہے۔ ہندوستان اور مسلمانوں کی حد تک جو مسائل درپیش رہے ان کے تعلق سے تو مقاصد، نصب العین اور اصول و نظریے میں دونوں میں بڑی حد تک یکسانیت اور مماثلت ہے۔

سیّد جمال الدین افغانی

جمال الدین افغانی کے عہد کا عالم اسلام بحیثیت مجموعی افتادگی و پژمردگی کا شکار تھا۔ لیکن یہی دَور عام انسانی تہذیب کے لیے نہایت انقلاب افزا اور تحرک آمیز ہے۔ اس میں سائنس کی ایجادات اور اس کی ترقیوں کے سبب زمان و مکاں کی وسعتیں سمٹ جاتی ہیں اور قوائے فطرت کی تسخیر سے انسان اپنی زندگی کو نئے انداز سے ترتیب دینے لگتا ہے۔ یورپ کا صنعتی انقلاب سیاست اور معاشرے کی بنیادیں تبدیل کر دیتا ہے۔ فرانسیسی انقلاب کی وجہ سے قومیت، آزادی اور جمہوریت کے تقاضوں کے زیرِ اثر سیاست اور معاشرت کی پرانی قدریں اور پرانا طرزِ فکر سرنگوں ہو جاتا ہے۔ علمی ترقی کی رفتار آئے دن تیز سے تیز ہوتی جاتی ہے۔ لیکن اس تیزی سے بدلتی ہوئی دنیا میں بھی اوّلاً مسلمان اپنے عہدِ گزشتہ کی حکایتوں میں کھوئے بیٹھے تھے یا آنے والے تصوراتی عہد کے انتظار میں زندگی کے نتائج سے فرار حاصل کر لیتے تھے اور کبھی تصوف کے دامن میں پناہ تلاش کرتے تھے۔ ان کی اکثریت نے اپنی غفلت اور جمود کی وجہ سے اس انقلاب اور تغیر کی طرف کوئی توجہ ہی نہ دی جس کا ظہور یورپ میں ہو رہا تھا۔ اب یہ فطری امر تھا کہ یورپ اپنی اس نئی حاصل شدہ قوت کو اپنے استعماری منصوبوں میں استعمال کرنا شروع کرتا۔ محض ایک محدود تعداد ایسے مسلمانوں کی تھی جس نے اس تغیر و انقلاب کے اثرات محسوس کیے کہ ان کے ممالک یکے بعد دیگرے مغربی طاقتوں کے ہاتھ میں جا رہے ہیں۔ ہندوستان میں ہزار سالہ حکومت انگریزوں کے قبضے میں چلی گئی۔ مصر بھی برطانوی تسلط میں آگیا۔ ایران اور

وسط ایشیا کے بعض علاقے روس نے ہضم کر لیے۔ فرانس شمالی افریقہ کے بیشتر علاقوں پر اپنی عملداری قائم کر رہا تھا۔ اسلامی دنیا کے ایک حساس طبقے نے اس زوال کو محسوس کیا۔ ہندوستان میں سید احمد خاں اور ان کے رفقاء، ترکی میں مدحت پاشا، سلطان محمود خاں اور ان کے وزراء، مصر میں محمد علی پاشا اور مصطفیٰ کامل، تیونس میں خیر الدین پاشا، طرابلس میں امام محمد بن سنوسی، روس میں مفتی عالم جان، الجیریا میں امیر عبد القادر، نجد میں مولانا عبد الوہاب کے حلقۂ فکر کے اکابر مسلمانوں کے اس طبقے سے تعلق رکھتے تھے جسے اسلامی ممالک کے اس سیاسی زوال اور انحطاط کا صد درجہ قلق تھا۔ ان افراد نے اپنے اپنے مخصوص علاقے میں جو طریقۂ کار اختیار کیا وہ ان علاقوں کی عام ذہنی فضا، مخصوص سیاسی حالات اور معاشی مسائل کے مطابق تھا۔ ان اکابر کی نظر میں مسلمانوں کی اس پستی کا علاج سیاسی اصلاح میں مضمر تھا۔ جب تک یہ ظہور پذیر نہ ہو کوئی کوشش ان کی بیداری کے لیے سود مند نہیں ہو سکتی۔ عالم اسلام میں اس نقطۂ نظر کے سب سے بڑے داعی سید جمال الدین افغانی تھے۔

افغانی ایک مذہبی مصلح، روشن خیال مفکر اور سیاسی رہنما تھے۔ ان کے پُرجوش اور حکیمانہ ذہن نے ان مسائل اور حالات کو بخوبی سمجھ لیا تھا، جن سے ان کے گرد و پیش کی دنیا دوچار ہو رہی تھی۔ ان کے دل پر مسلمانوں کے انحطاط کا بڑا گہرا اثر تھا۔ چنانچہ انیسویں صدی کے اواخر میں سیاسی استقلال اور دستوری حکومت کے لیے مذہبی و فکری اصلاحات کے تحت جو جدوجہد ہوئی اس کے بڑے محرک یہی ثابت ہوئے۔ یہ افغانستان میں ۱۸۳۹ء میں پیدا ہوئے، جہاں ان کے خاندان کو ایک اعلیٰ سیاسی و معاشرتی حیثیت حاصل تھی۔[۱]

---

[۱]: ان کی جائے پیدائش کے بارے میں اب تک کوئی حتمی رائے نہیں ہے۔ ایک خیال یہ ہے کہ وہ اسد آباد کے مقام پر پیدا ہوئے، جو افغانستان میں کابل کے قریب واقع ہے۔ آدم "Islam and Modernism in Egypt." ص ۵؛ ایک دوسری رائے کے مطابق وہ ایران میں ہمدان کے نزدیک ایک اسی نام کے گاؤں میں پیدا ہوئے اور اپنے آپ کو ایرانی کے بجائے افغانی کہلانا اس لیے پسند کیا کہ اس طرح وہ عالم اسلام میں بآسانی ایک سنّی کی حیثیت سے قبول کیے جا سکتے۔ حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پر،

اٹھارہ سال کی عمر تک وہ ایران اور افغانستان کے مختلف مقامات پر حصولِ تعلیم میں مصروف رہے ۲؎ جس کے بعد وہ ہندوستان آ گئے اور ڈیڑھ سال مقیم رہ کر ۳؎ انھوں نے مغربی علوم اور کسی قدر انگریزی میں استعداد حاصل کی۔ افغانی، ایرانی، ترکی اور عربی وہ پہلے سے جانتے تھے۔ قیام ہند کے بعد، ۱۸۵۷ء میں وہ مکہ معظمہ پہنچے۔ وہاں سے واپس افغانستان گئے اور

"حاشیہ صفحہ سابقہ" تھے اور دوسرے وہ حکومت ایران کی منتخبہ "حفاظت" سے دستبردار ہونے کے خواہاں تھے، کیوں کہ وہ اس کو اپنی سلامتی کی مؤثر ضمانت خیال نہ کرتے تھے۔ براؤن، "Persian Revolution." ص ۴؛ کڈی۔ "Religion and Rebellion in Iran." ص ۱۶؛ کیڈوری "Afghani and Abduh." ص ۷؛ اس سلسلے میں قاضی عبدالغفار نے نہایت مفصل بحث کی ہے اور دونوں آرا کی حمایت میں دلائل کو مجتمع کیا ہے۔ "آثار جمال الدین افغانی" ص ۲-۱۹؛ جہاں تک ان کے مسلک کا تعلق ہے، بعض دلائل ان کے سنی العقیدہ ہونے کے بارے میں پیش کیے گئے ہیں، جیسے خود براؤن نے سند پیش کی ہے، تصنیف مذکور، ص ۴ ونیز عبدالغفار، ایضاً ص ۲۳؛ اور بعض افراد کا خیال ہے کہ در اصل وہ شیعہ عقائد رکھتے تھے۔ ہارڈی .... "Partners in Freedom and True Muslims." ص ۴۵؛ کیڈوری نے اس سلسلے میں خود افغانی کا قول نقل کیا ہے، تصنیف مذکور، ص ۷؛ اسمتھ کے خیال میں وہ تھے تو سنی لیکن شیعیت کے قریب تھے۔ "Islam in Modern History." ص ۵۴؛ افغانی کے افکار اور سرگرمیوں کے تفصیلی مطالعہ کیلئے، حالیہ تصانیف میں سے نکی آر کیڈی "Sayyid — Jamaluddin Al-Afghani, A Political Biography." اور یہی مصنفہ "An Islamic Response to Imperialism, Political and Religious Writings of Sayyid Jamaluddin Al-Afghani."

۲؎ تفصیلات کے لیے، عبدالغفار، ص ۳۱، ۳۲ ۳؎ ایضاً، ص ۳۷

حکومت سے منسلک ہو گئے ؎۴۔ ۱۸۶۹ء میں دوسری مرتبہ ہندوستان آئے اور یہاں سے واپس کابل ہوتے ہوئے مصر گئے ؎۵ ۱۸۷۰ء میں قسطنطنیہ پہنچے۔ وہاں ان کی خاصی آؤ بھگت ہوئی اور "انجمن دانش"، کا رکن بنایا گیا؎۶۔ وہاں سے مصر چلے گئے، یہاں ریاض پاشا نے ان کا خیر مقدم کیا؎۷ وہاں انھوں نے ۱۸۷۱ء سے ۱۸۷۹ء تک فلسفہ اور دینیات کے درس دیے؎۸ انھوں نے وسیع پیمانے پر دنیائے اسلام کا سفر کیا اور اس کے علاوہ انگلستان، فرانس، جرمنی، روس، امریکہ وغیرہ کی سیر بھی کی اور مغربی تہذیب کا گہرا مطالعہ کیا۔ ان کا انتقال قسطنطنیہ میں ۹ مارچ ۱۸۹۷ء کو ہوا۔

علوم اسلامی پر افغانی نے جو عبور حاصل کر لیا تھا، اس کے طفیل ہر اس ملک کے علما نے، جہاں جہاں وہ گئے، ان کا انتہائی احترام کیا اور ان کے گرد سینکڑوں مستعد اور ذہین شاگردوں کے حلقے جمع ہو گئے، جن کو وہ ان طریقوں کی تلقین کرتے تھے جن سے کام لے کر اسلام کے تاریخی اور معاشرتی مؤقف کو موجودہ زمانے کی سائنسی فکر کے مطابق بنایا جا سکتا تھا؎۹ جن افراد نے مذہبی علوم کی تحصیل کے لیے افغانی سے وابستگی اختیار کی ان کی تعداد کم تھی، انھی میں ان کے شاگرد محمد عبدہٗ تھے جو اپنے استاد کے خیالات کی پیروی میں ممتاز درجہ رکھتے؎۱۰ افغانی ایک بڑی متاثر کن شخصیت کے حامل تھے جس سے ان کے نام ملنے والے متاثر ہو جاتے تھے۔ وہ تعلیم و تحریر کے ذریعے اور عام تخاطب سے اپنے خیالات کی اشاعت کرتے۔ مذہب اور علم دونوں میں ان کی مصلحانہ فطرت نمایاں ہوتی اور کسی گوشے میں بھی ان کے قدم مقلدانہ سطح سے مس نہیں ہوتے۔ سیاست میں وہ سرتاپا انقلاب کی دعوت دیتے۔ چنانچہ جہاں کہیں جاتے، چند دنوں کے اندر مستعد اور صالح طبیعتیں چن کر ان میں انقلاب و تجدد کی روح پھونک دیتے؎۱۱

؎۴ ایضاً ص ۳۸، ۴۶ ؎۵ ایضاً ص ۴۷، ۵۳، ۵۹۔ ؎۶ ایضاً ص ۶۵، ۶۶۔
؎۷ ایضاً ص ۸۱۔ ؎۸ ایضاً ص ۸۲ دبدہٗ ؎۹ آدم تصنیف مذکور، ص ۳۔ ؎۱۰ اثرات کینیتھ کریگ "Counsels in Contemporary Islam," ص ۳۲-۳۴۔

؎۱۱ ابوالکلام آزاد "عظیم شخصیتیں" ص ۸۰؛ "اردو دائرۂ معارف اسلامیہ" ج ۷، ص ۳۷۴

ان کی اثر انگیزی ان کے معتقدین کی ایک بڑی تعداد کو ان کے پاس کھینچ کر لاتی۔ ان کے گھر میں درس کا باقاعدہ سلسلہ جاری رہتا، جہاں اسلامی ادبیات کو اوّلیت دی جاتی۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ ایسے مفکر تیار کیے جائیں جو دانائی اور بصیرت کے حامل ہوں۔ انھوں نے صرف بیرونی اقتدار سے آزاد ہونے کی نہیں بلکہ شدید اور فرسودہ اعتقادات و اعمال کی مزاحمانہ قوت سے بھی نجات پانے کی بڑی شد و مد سے تبلیغ کی۔ وہ آزاد خیالی کی جدوجہد میں بھی مصروف رہے اور تصوّرات آزادی کے کھلے ہوئے بیباکانہ اعلان پر زور دیتے رہے۔ انھوں نے اگر مسلمان حکمرانوں پر ملامت کی کہ انھوں نے اپنی رعایا پر جبر کرکے ان کے اعتماد سے غداری کی ہے تو مغربی استعماریت پر بھی اس کے ایشائی عوام کا استحصال کرنے پر سخت تنقید کی۔

افغانی نے اپنی جدوجہد کے لیے اسلام کے احیاء کو سب سے زیادہ اہمیت دی۔ اس مقصد کے لیے انھوں نے نہ صرف عالم اسلام کو مخاطب کیا بلکہ تمام مشرقی اقوام کو بھی ان کے عام سیاسی انحطاط سے متنبہ کیا اور انھیں مغرب کے جارحانہ اثر و رسوخ کے خلاف متحد ہونے کی تلقین کی۔ ان کے نزدیک اسلام اپنے تمام لوازم میں ایک آفاقی مذہب ہے جو اپنی روحانی قوت کی وجہ سے یقینی طور پر ایسی اہلیت رکھتا ہے کہ تمام بدلتے ہوئے حالات سے مطابقت کر سکے۔ ان کا خیال تھا کہ اگر مسلمانوں کے ممالک ایک مرتبہ بیرونی تسلط اور مداخلت سے آزاد ہو جائیں اور اسلام میں بھی ایسی اصلاحات کر دی جائیں جن سے یہ زمانۂ حاضر کے تقاضوں کی تکمیل کر سکے تو مسلمان قومیں یورپی قوموں کے سہارے یا ان کی پیروی کے بغیر اپنے لیے ایک پُرشکوہ زندگی کا لائحہ عمل تیار کر سکتی ہیں [۱۲]۔ افغانی کی پیش کردہ تعلیمات کی ایک مثال ان کی کتاب "الرد علی الدہریین" کے آخر میں نظر آتی ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ قوم کی اصلاح اور فلاح کے لیے ان کے قلوب و اذہان کو ضعیف الاعتقادی اور اوہام پرستی سے پاک کیا جائے۔ قوم کے عقائد بنیادی چیزیں ہیں جو لوگوں کو سکھانے چاہییں، لیکن یہ عقائد محض تقلید پر مبنی نہ ہوں بلکہ ان کی تائید میں ضروری دلائل و براہین کی تعلیم بھی لازم ہے۔ تاریخی عمل کے تعلق سے ان کے نظریات کا یہ امتیاز ہے کہ وہ اسے قدامت پرست مشرق اور ترقی پسند مغرب کے درمیان قدیم اور جدید کی کشمکش اور مذہب اور دہریت کے درمیان مسابقت

[۱۲] آدم، تصنیف مذکور، ص ۱۸-۱۹

سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ماضی میں بڑی بڑی قوموں اور مملکتوں کا زوال دہریت کو ماننے کا ہی سبب ہے۔ اسی طرح سے دہریت پر مبنی فرقہ باطنیہ کے عقائد ہی تھے جنھوں نے دسویں صدی میں اسلام کی سیاسی تنظیم کو کمزور کر دیا[۱۳] موجودہ عہد میں ان کے نزدیک، فرانسیسی اور عثمانی ترک بھی دہریت کی بیماریوں میں مبتلا ہیں۔ آگے چل کر انھوں نے لکھا ہے کہ تمام مذاہب "نیچریت" کے مقابلے میں قابل ترجیح ہیں اور ان تمام مذاہب میں اسلام افراد کو زیادہ مسرت و شادمانی عطا کرتا ہے[۱۴] افغانی نے یہ خیال بھی پیش کیا کہ ہر قوم میں ایک مخصوص طبقہ ہونا چاہیے جس کا کام عوام کی تعلیم ہو اور ایک ایسا طبقہ بھی ہونا چاہیے جو افراد کی اخلاقی تربیت کا ذمہ لے۔ ایک طبقہ فطری جہالت کا مقابلہ کر کے تعلیم عام کرے اور دوسرا طبقہ فطری جذبات سے تنگ آ کر نظم و ضبط کا ذوق پیدا کرے[۱۵] ان کی نظر میں مذہبی اصلاح کا مفہوم یہ تھا کہ اسلام کو جامع اور ہمہ گیر حیثیت سے سمجھا اور اس کے حقائق اور بنیادی اصولوں پر مخلصانہ طریقے سے عمل کیا جائے۔ ان کے خیال میں ذہنی اصلاح ذہن و دماغ کو آزاد کرنے اور صداقت کی بے روک ٹوک پیروی کرنے سے میسّر آسکتی ہے۔ آزاد ذہن سے دنیا کے ساتھ ہم آہنگ ہوتا ہے۔ یہ ہم آہنگی انسان کو متوازن رکھتی ہے۔ اسے الجھن اور شکوک سے رہا کرتی ہے۔ اس طرح بالآخر سیاسی اصلاح خود بخود رونما ہو جاتی ہے۔ اس خیال کے تحت انھوں نے مجموعی طور پر اپنے فکر و عمل سے بیک وقت مسلمانوں کی ذہنی اصلاح بھی کرنی چاہی اور بیرونی تسلّط سے ان کی مدافعت بھی ان کا مقصد تھا[۱۶]

---

[۱۳] افغانی "الرد علی الدھریین" ص ۱۷۳-۱۷۴ [۱۴] ایضاً، جابجا؛ ونیز فان گرونی بام "Islam, Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition." ص ۱۸۷، ۱۸۸۔ [۱۵] افغانی، تصنیف مذکور، ص ۱۸۸-۱۸۹

[۱۶] نجلا عزالدین "عرب دنیا"، ص ۹۶؛ کچھ اسی قسم کا تجزیہ گب نے بھی کیا ہے۔ "Studies on the Civilization of Islam." ص ۲۵۳؛ اس کی کچھ مثالیں "اردو دائرۂ معارف اسلامیہ ج ۷، ص ۳۴۴ میں دی گئی ہیں۔

افغانی نے اپنے عہد کے ادب کو بھی خاصا متاثر کیا۔ ان کے عہد تک ادب زیادہ تر امراء و رؤسا کی مداح سرائی کے لیے وقف تھا، خواہ وہ کیسے ہی نااہل اور تعریف کے کتنے ہی غیر مستحق کیوں نہ ہوں۔ افغانی نے ادب کے رجحانات پر اپنے گہرے اثرات مرتسم کیے۔ انھوں نے یہ تعلیم دی کہ ادب کا بنیادی مقصد لوگوں کی ضرورتیں ظاہر کرکے اور ان کے حقوق کی مدافعت کرکے ان کی خدمت کرنا ہے۔ اس طریقے سے ایک نئے ادب کی تشکیل ہوئی جو اپنے مواد و مضامین کے لیے قوم پر نظر رکھتا اور قوم کے حقوق اور حکمرانوں کے فرائض کے موضوعات کا حامل ہوتا تھا۔ انھوں نے بحیثیت مجموعی ادب میں انشاپردازوں کے ایک مکتب فکر میں تازہ اور نئی روح پھونکی۔ انھوں نے اخبارات جاری کرنے کے لیے ہونہار نوجوانوں کی حوصلہ افزائی کی اور ان میں قوم پرستانہ جذبات بیدار کیے۔ ان کے گرد و پیش صحتمند عربی صحافت کی بنیاد استوار ہوگئی اور ادیبوں کو اس مقصد کے لیے تربیت دی گئی کہ وہ قوم کے مسائل کی وکالت وحمایت کریں۔ ان کی تعلیمات کا حلقہ جسقدر وسیع ہوتا گیا اور ان کے قلم کی روانی جس قدر زیادہ ہوتی گئی، اسی قدر ان کے اثر سے نئے نئے اہل قلم میدان میں آتے گئے۔ محمد عبدہٗ اور رشید رضا ان کے خاص شاگرد اور معاون تھے[۱۷]۔ ان کے علاوہ سعد زاغلول، عبداللہ نعیم بے، احسان بے اور کتنے ہی ایسے نام دہرائے جاتے ہیں جو افغانی کے زیر اثر رہے۔

افغانی کی تمام کوششوں اور مسلسل جد وجہد کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ تمام مسلم اقوام ایک حکومت اسلامی کے ماتحت متحد ہوجائیں اور ان سب پر ایک خلیفۃ المسلمین کا قطعی اور کلی اثر و اقتدار ہو[۱۸] جس طرح اسلام کے پرافتخار دور میں ہوتا تھا۔ بعد میں اسلام

---

[۱۷] روابط اور اثرات کے لیے، کیدوری، تصنیف مذکور، و نیز اسد نمبر رسول "Shykh Muhammad Rashid Rida's Relations with Jamaluddin Al-Afghani and Muhammad Abduh." ص ۲۷۲ - ۲۸۶۔ [۱۸] آدم، تصنیف مذکور، ص ۱۳؛ کریگ، تصنیف مذکور، ۲۳۔ ان ممالک میں دگر اعتقادی (Heterodox) مسلم ملک ایران بھی شامل تھا، گرونی بام "Islam..." ص ۱۸۷

کی متحدہ طاقت متواتر اختلافات اور نزاعات سے منتشر ہوگئی اور مسلمان ممالک جہالت اور بے بسی میں مبتلا ہوکر مغربی استعمار کے تسلط کا شکار ہوگئے [19] ان کے خیال میں محض اتحاد اسلامی ہی مسلمانوں کو عیسائیت اور مغربی استعمار سے نجات دلا سکتا ہے [20] اس سلسلے میں انھوں نے ایک مسلم جمہوریہ کی بابت سوچا تھا، جس میں مرکزی ایشیا کی جمہوریتیں افغانستان اور ہندوستان کے شمالی مغرب کے مسلم اکثریت والے علاقے شامل تھے۔ [21]

اپنے اس منصوبے کے تحت ان کا یہ پیغام تھا کہ علما تمام روئے زمین پر ایک دوسرے کے ساتھ متحد و مرتبط ہو جائیں اور مختلف ممالک میں اپنے مرکز بنالیں تا کہ اتحاد کے موقع پر اس کی طرف رجوع ہو سکیں، عوام کی رہنمائی قرآن حکیم اور حدیثِ قدسی کے مطابق کریں مختلف مراکز کا ایک مرکز کلی قرار دیں جس پر سب کو جمع کرنے کی سعی کریں۔ یہ مرکز مقاماتِ مقدسہ میں ہو، جن میں سب سے اشرف و انسب حرم کعبہ ہے۔ اس طریقے سے وہ دین کو مضبوط و محفوظ بنا سکیں گے اور دشمنوں کے حملوں سے بچا کر آفات و حوادث کے مواقع پر امت کی ضروریات پوری کرسکیں گے [22]

افغانی نے اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے جو ذریعہ منتخب کیا وہ سیاسی انقلاب تھا۔ ان کے خیال میں مسلمان قوموں کی اس آزادی کے لیے جو انھیں اپنے حالات درست کرنے کے لیے ضروری ہے، یہی ذریعہ سب سے زیادہ مؤثر اور یقینی تھا۔ ان کا خیال تھا کہ تدریجی اصلاح اور تعلیم کے طریقے غیر یقینی تھے۔ وہ اتنے مضطرب تھے کہ نتائج کو اپنی زندگی ہی میں دیکھنا چاہتے تھے [23]۔ انھوں نے اپنے طریقۂ کار میں بیک وقت سیاسی انقلابیوں اور علماء کو اپنا ہمخیال بنایا، اور اسی سلسلے میں مقامی قومیت اور اتحاد اسلامی دونوں کو اہمیت دی [24] انھوں نے ایران میں ایک سیاسی مقتدر کی حیثیت سے مصر

---

[19] آدم، تصنیف مذکور، ص ۱۸ [20] روزنتھال "Islam in the Modern National State." ص ۴۴۔ [21] افغانی، مضامین جمال الدین افغانی، ص ۱۰۱۔ [22] مشمولہ، عبدالغفار، تصنیف مذکور، ص ۲۹۳ [23] آدم، تصنیف مذکور، ص ۱۹۔ [24] اسمتھ، "Islam in Modern History." ص ۵۶،۵۴

اور ترکی میں ایک معلم کی حیثیت سے اور یورپ اور ہندوستان میں ایک نیم انقلابی حیثیت سے مسلمانوں کی ذہنی اصلاح کی تدابیر اختیار کیں جسے وہ مغربی استعمار کے خلاف کامیابی کا پیش خیمہ سمجھتے تھے[۲۵] انھیں اسلام کے احیاء کی مخلصانہ خواہش نے تمام عمر متحرک رکھا انہیں اس کے احیاء کے امکان پر پورا وثوق تھا اور ان کا یہ جذبہ نہایت موثر اور کارگر تھا[۲۶] انھوں نے سنیوں اور شیعوں کو باہم رعایتوں اور مفاہمتوں کی بناء پر متحد کرنے کی کوشش کی جس کی اہمیت ابتداءً سیاسی تھی لیکن اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مذہبی رواداری کو دنیائے اسلام کے دیرینہ ازالے کے لیے بیحد ضروری سمجھتے تھے[۲۷]

جمال الدین افغانی کی سرگرمیاں عملاً سارے عالم اور ان مغربی ممالک میں بھی جاری ہیں جو مسلمانوں کے ممالک سے سیاسی وابستگی رکھتے تھے۔ افغانستان، ایران، ترکی، مصر، ہندوستان سب سے وقتاً فوقتاً افغانی کا قوت آزما ربط ہوا اور ان سب ممالک میں ان کے اثرات دیکھے جا سکتے ہیں[۲۸]۔ انقلاب ایران جس کا آغاز ۱۸۹۱ء میں اجارۂ تمباکو کے خلاف شورش سے ہوا اور جس کا اختتام قیام مشروطیت پر ۱۹۰۶ء میں ہوا، اپنے ابتدائی مراحل میں افغانی ہی کے مشورے اور حوصلہ افزائی کے سبب ہوا تھا[۲۹]

[۲۵] گرونی بام "...Islam" [۲۶] براؤن، تصنیف مذکور، ص ۲۹

[۲۷] ایضاً، ص ۳۰؛ ہارڈی، "Partners in Freedom and True Muslims." ص ۴۵۔ [۲۸] آدم، تصنیف مذکور، ص ۱۷۔ [۲۹] افغانی کے ایک مکتوب کا اس سلسلے میں حوالہ ملتا ہے جو انھوں نے ایران کے مجتہد حاجی میرزا حسن شیرازی کو لکھا تھا —— تفصیلات کے لیے براؤن "Persian Revolution." ص ۳۰، کڈی "Religion and Rebellion in Iran." ص ۴۶ وبعدہٗ، عبد الغفار، تصنیف مذکور، ص ۲۴۵ - ۲۵۱؛ —— جس سے متاثر ہو کر انھوں نے ایک فتویٰ جاری کر دیا، جو محض ان الفاظ پر مشتمل تھا: "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط آج سے تمباکو کا استعمال کسی صورت میں ہو امام وقت سے بغاوت کرنے کے مترادف ہے۔" —— تمام علماء نے اسے شائع کیا اور اس فتوے کی تعمیل اس قدر جلد ہوئی کہ تمام ملک میں تمباکو" حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پر دیکھیں۔"

سوڈان کی مہدی تحریک میں بھی ان کے اثرات موثر رہے ہیں ۳۰ء ۱۹۰۸ میں نوجوان ترکوں کی کامیاب شورش افغانی ہی کی تحریک پر تیار ہوئی تھی، جس کو انھوں نے قسطنطنیہ کے دوران قیام میں شروع کیا تھا۔ اس تحریک کا مقصد یہ تھا کہ ترکی میں دستوری نظام بحال کیا جائے۔ اس میں بالآخر ایک مرحلے پر خود فوج بھی انقلابیوں میں شامل ہوگئی اور سلطان عبدالحمید کو مجبور ہو کر ۱۸۷۶ء کا دستوری نظام بحال کرنا پڑا۔ اس طرح ملک کا اقتدار نوجوان ترکوں کے ہاتھوں میں آگیا ۳۱ مصری قوم پرستوں کی وہ تحریک جو اپنے ابتدائی مرحلے میں اعرابی بغاوت کے ناکام ہوجانے کی وجہ سے ختم ہوگئی تھی۔ اس کے ابتدائی محرک بھی افغانی ہی تھے۔ اعرابی اور ان کے ساتھی اپنے آپ کو افغانی کے پیرو بیان کرتے تھے ۳۲ اور مصر ہی میں جس ذہنی اور مذہبی اصلاح و بیداری کے محرک محمد عبدہ تھے، وہ بھی بڑی حد تک افغانی ہی کے طفیل تھی ۳۳

"حاشیہ صفحہ سابقہ" جہاں بھی بلا اضافہ کر دیا گیا، یہاں تک شاہ کے استعمال کے لیے بھی کہیں سے تھوڑا سا تنبا کو بھی نہ مل سکا۔ حکومت کو یہ اجارہ ختم کرنا پڑا۔ اس تحریک کا اختتام اس نتیجے پر ہوا کہ شاہ اور وزیر اعظم قتل کر دیے گئے اور بالآخر ایران کو ایک آئین مل گیا۔ براؤن، تصنیف مذکور، ص ۱۵؛ کڈی کی تصنیف اس واقعے پر مبنی اہم دستاویزی شہادتوں کی حامل مفصل اور معلوماتی ہے۔

۳۰ شریف المجاہد "Pan-Islamism." ص ۹۸ ۳۱ لیوس "The Emergence of Modern Turkey." ص ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۳۲؛ خالدہ ادیب خانم "ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش" ص ۹۶؛ زیادہ بہتر تفصیلات کے لیے: منزل لیین "مسلطنت عثمانیہ کی تحریکیں"، ص ۱۰۵، ۱۱۷۔

۳۲ دی لونسکی — "Modern History of the Arab Contories." ص ۲۰۲۔ ۳۳ تفصیلات کے لیے، عبدالغفار، تصنیف مذکور، ص ۱۴۸۔ ۱۵۳؛ ونیز سلفیہ اور پھر بعد میں اخوان المسلمین انھی کی ذات کی مرہون منت ہے — "اردو دائرہ معارف اسلامیہ" ج ۷، ص ۲۷۲

افغانی نے جب وہ پیرس ہی تھے تو اپنے خیالات کی اشاعت کے لیے عربی میں ایک ہفت روزہ رسالہ "العروۃ الوثقیٰ" جاری کیا جس کا مقصد یہ تھا کہ مسلم اقوام مغرب کے استعمار اور استحصال کا مقابلہ کرنے کے لیے اپنی قوتوں کو مجتمع کرنے کے قابل ہوں[۳۴]۔ اس رسالے کا اجراء مارچ ۱۸۸۴ء میں ہوا اور اس کے کل اٹھارہ شمارے شائع ہوئے۔ آخری شمارہ اکتوبر ۱۸۸۴ء میں شائع ہوا[۳۵]۔ اس رسالے میں انگریزوں کے خلاف سخت لہجہ اختیار کیا جاتا تھا۔ چونکہ اس رسالے کا زیادہ اثر ہندوستان اور مصر پر پڑتا تھا، اس لیے حکومت برطانیہ نے ان دونوں ملکوں میں اس کی درآمد ممنوع قرار دی اور جن لوگوں کے پاس یہ اخبار پہنچتا تھا ان کو تشدد کا نشانہ بنایا[۳۶]۔ لیکن اس اخبار نے اپنے مختصر زمانۂ اشاعت میں عالم اسلام پر بڑا گہرا اثر قائم کیا اور زوال پذیر مسلمان قوموں میں قومی جذبات کو بیدار کر دیا۔ اس زمانے میں ایک خیال یہ تھا کہ اگر یہ اخبار جاری رہتا تو مسلمانوں میں ایک عام بغاوت پھیل جاتی[۳۷]۔ یہ اخبار دراصل اسی نام کی ایک خفیہ تنظیم کا علمبردار بھی تھا، جو افغانی نے قائم کی تھی، اور جس میں ہندوستان، مصر، شمالی افریقہ اور شام کے مسلمان شامل تھے۔ اس تنظیم کا مقصد یہ تھا کہ "مسلمانوں کو متحد کرے، ان کو خواب غفلت سے بیدار کرے، ان کو پیش آنے والے خطرات سے آگاہ کرے اور ان خطرات کا مقابلہ کرنے کے طریقے بتائے اور فی الفور مصر اور سوڈان کو برطانوی تسلط سے نجات دلائے[۳۸]۔" افغانی کی جدوجہد میں یہ ایک عقیدہ تھا کہ تنظیم ملت کے لیے ہر ملک میں اخبار نویسی کو آلۂ کار بنانا نہایت ضروری ہے۔ چنانچہ جب

---

[۳۴] عبدالغفار، تصنیف مذکور، ص ۱۰۰-۱۰۵؛ یہاں خود افغانی کے خیالات نقل کیے گئے ہیں [۳۵] آدم، تصنیف مذکور، ص ۱۲۔ [۳۶] ایضاً؛ ہندوستان میں اسکی آمد بند تھی لیکن مختلف ذرائع سے یہ ہندوستان کے کئی قارئین تک پہنچتا تھا۔ عزیز احمد "اسلامک"، ص ۱۲۸۔ [۳۷] آدم تصنیف مذکور ص ۱۲؛ اسکے اثرات کا حوالہ مختلف تصانیف میں موجود ہے ایک جامع تذکرہ اسد غلام رسول، تصنیف مذکور، ص ۲۰۲-۲۰۶ میں ہے [۳۸] رشید رضا "المنار"، ج ۸، ص ۵۵ بحوالہ ایضاً، ص ۱۳؛ عروۃ الوثقیٰ کے مصارف بھی تنظیم برداشت کرتی تھی۔ "اردو دائرۂ معارف اسلامیہ"، ج ۷، ص ۳۰۵

وہ مصر بدر ہو کر ہندوستان پہنچے اور عرصے تک حیدر آباد دکن میں مقیم رہے تو اپنے خیالات کی ترویج و اشاعت کا ذریعہ انھوں نے "رسالہ معلم" اور "معلم شفیق" کو بنایا اور ان میں مقالات لکھتے رہے۔ اس عرصے میں وہ اہل ہند کے حالات سے بخوبی واقف ہو چکے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ ان کا شیرازۂ قومی کیوں بکھرا ہوا ہے، کمزوریاں کیا کیا ہیں اور ان کو کس طرح رفع کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ان رسائل میں وہ مضامین لکھ کر ہندوستانی مسلمانوں کی توجہ ان امور کی طرف دلاتے رہے۔[۳۹]

ان کی شخصیت اور ان کی جدوجہد اس حد تک مؤثر تھی کہ ان کے مداح انھیں بہت بڑا مصلح اور محب وطن اور ان کے مخالف انھیں بیحد خطرناک شورش پسند سمجھتے تھے۔ ان کی مجموعی کوششوں کو ان کے اتحاد اسلامی کے پیغام میں دیکھا جا سکتا ہے۔ اس کا عملی اظہار افغانی نے مکۂ معظمہ میں "ام القریٰ" کے نام سے ایک انجمن قائم کر کے بھی کرنا چاہا تھا جس کا مقصد یہ تھا کہ پورے عالم اسلام کے لیے ایک خلیفہ مقرر کیا جائے۔ ابھی اس انجمن کو قائم ہوئے ایک ہی سال گزرا تھا کہ سلطان عبدالحمید نے اس کو ختم کر دیا۔[۴۰] اپنے مقاصد کے اعتبار سے افغانی میں بے پناہ قوت کردار وسیع علم و فضل، انتھک جوش عمل، بے مثال جرأت و بیباکی اور تقریر و تحریر میں غیر معمولی فصاحت تھی۔ وہ بیک وقت فلسفی، ادیب، خطیب اور صحافی تھے اور ان سب سے بڑھ کر سیاستدان تھے۔ ان کے عہد کے عالم اسلام کو مختلف النوع مسائل کا سامنا تھا۔ اس میں ہر ملک کے مسائل مخصوص تھے اور وہ وہاں کے مقامی حالات کے سبب سے تھے، بیشتر ممالک مغربی طاقتوں کے تسلط میں تھے۔ لیکن ان طاقتوں کے اقتدار کا حلقہ اور ان کے تسلط کی نوعیت ہر ملک میں مختلف تھی، اور وہاں کے سیاسی، سماجی اور معاشی حالات و مسائل کا علاج بھی ان کے مطابق ہی ہو سکتا تھا۔ اس لحاظ سے بحیثیت مجموعی جمال الدین افغانی کی تحریک اسلامی ممالک کی مشکلات کا حل پیش کرنے میں ناکام رہی۔ اس کا حقیقی سبب یہی تھا کہ ایران کو مصر اور حجاز کو شام پر قیاس نہیں کیا جا سکتا تھا۔[۴۱]

---

[۳۹] عبدالغفار نے ان مضامین کے کئی اقتباسات نقل کیے ہیں، تصنیف مذکور، ص ۱۳۱-۱۴۸۔ [۴۰] براؤن "Persian Revolution." [۴۱] خلیق احمد نظامی "سید احمد خاں اور سید جمال الدین افغانی"، ص ۶، ۷

پھر بھی ان کی تحریک کے مثبت اثرات اسلامی ممالک بالخصوص افغانستان، ایران، ہندوستان، مصر اور ترکی وغیرہ میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ ان اثرات کے تحت نجد کی وہابی تحریک کو اپنے احاطے سے نکل کر دیگر اسلامی ممالک میں پھیلنے کی گنجائش مل گئی اسی طرح تقریباً یہی حال سنوسی اور بہائی اور دیگر تحریکوں کا بھی ہوا۔ افغانی کے سیاسی نظریات نہ صرف خود ان کے اپنے عہد میں بلکہ بیسویں صدی کے ربع اوّل میں ہندوستان کی مذہبی سیاسی تحریکوں میں بھی قوت پیدا کرنے کا سبب ہوئے۔

افغانی نے ہندوستان کے پانچ سفر کیے تھے، پہلے چار سفروں کی تفصیلات معلوم نہیں۔ یہ بہت مختصر مدت کے حامل تھے۔ پانچواں سفر انھوں نے ۱۸۷۹ء میں کیا۔ اس مرتبہ ان کا قیام یہاں کم و بیش دو سال تک رہا[۴۲] اس دوران ان کی توجہ زیادہ تر ہندوستانی نوجوانوں کے خیالات کی اصلاح اور نشو و نما کی طرف رہی اور یہی طبقہ ان سے زیادہ اثر پذیر بھی ہوا[۴۳] علماء اور خواص کی جو حالت اس وقت تھی، افغانی اس سے مایوس ہو چکے تھے۔ اور اسی لیے وہ اپنی ساری قوت نئی نسل پر صرف کر رہے تھے[۴۴]۔ ہندوستان میں وہ سیاست سے بالکل علیحدہ رہے۔ لیکن ہندوستانی مسلمانوں کے قومی مسائل ان کے پیش نظر رہتے تھے، جنھیں وہ اپنے مضامین میں بیان کرتے۔ یہ مضامین وہ فارسی یا عربی میں لکھتے تھے لیکن ان کی مقبولیت کے سبب ان کا ترجمہ اردو کے متعدد اخبارات و رسائل میں شائع ہوتا تھا۔ "العروۃ الوثقیٰ" کے بیشتر مضامین بھی اردو میں ترجمہ ہوئے[۴۵] اس زمانے میں جبکہ مصر میں لوگ اس جریدے کا شمارہ پابندی کے سبب ڈاک سے وصول کرتے ہوئے ڈرتے تھے[۴۶]۔ اس کو ہندوستان کے کئی مسلمانوں کی مالی امداد میسر تھی۔ ہندوستان میں ایک معتدبہ تعداد ایسے

---

[۴۲] محکمۂ جاسوسی کے ایک مخبر کے مطابق، ان نوجوانوں میں سید احمد خاں کے ماننے والے ہوتے تھے، بحوالہ کیدوری، تصنیف مذکور، ص ۳۵۔ [۴۳] عبد الغفار، تصنیف مذکور، ص ۱۲۸؛ [۴۴] ہم خصوصیت سے اخبار "دار السلطنت" کلکتہ اور "مشیر قیصر" لکھنؤ کے زیادہ شکر گزار ہیں" افغانی "ارشادات جمال الدین افغانی"، ص ۲۱۸

[۴۶] ایضاً، ص ۲۱۹۔

مسلمان طلبہ کی تھی جو اتحاد اسلامی کے خیالات سے کامل اتفاق رکھتے تھے ۔ یہ امور ہندوستان میں افغانی کی تحریک کی مقبولیت کو ظاہر کرتے ہیں[۴۷] افغانی کے خیالات ایک لحاظ سے مذہبی تعلیم کے رائج الوقت طریقے کے خلاف اور علمائے وقت سے برگشتہ تھے اور ایک اعتبار سے سید احمد خاں کی تعلیمی تحریک کے بھی موافق نہ تھے ۔ وہ مغربی علوم کی تحصیل کو مسلمانوں کے لیے ضروری سمجھتے تھے مگر اس طریقے سے نہیں، جیسے سید احمد خاں نے تجویز کیا تھا۔ سید احمد خاں اور ان کی تعلیمی تحریک کے متعلق افغانی نے ہندوستان کے دوران قیام میں جو خیالات وقتاً فوقتاً ظاہر کیے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نہ صرف سید احمد خاں کی تعلیمی تحریک پر معترض تھے بلکہ ان کے مذہبی نظریات اور ان کے قومی اور سیاسی اصولوں کے بھی خلاف تھے[۴۸]

سید احمد خاں کے بعد ہندوستان کی سیاست میں ایک دور ایسا بھی آیا جب ہندوستانی مسلمانوں کی ساری سیاست اسلامی ممالک کی سیاست اور وہاں کی تحریکوں سے متعلق ہو گئی۔ ایسی صورت حال میں یہ فطری امر تھا کہ ہندوستان میں جمال الدین افغانی کے خیالات عام ہوں اور سیاسی شعور اور بیداری کے پیدا کرنے میں اسلامی ممالک کی ان تحریکوں کا بھی حصّہ ہو جو افغانی یا ان کے زیر اثر روبہ عمل تھیں۔ افغانی کے خیالات ان کے عہد کے ہندوستان میں کچھ زیادہ اثر انداز نہ ہو سکے لیکن انھیں بیسویں صدی کے ربع اوّل میں زیادہ مقبولیت

۴۷؎ شریف المجاہد "Pan-Islamism." ص ۱۰۴، ۱۰۵؛ شریف الدین پیرزادہ نے اس بارے میں بپن چندر پال کے بیانات اس کی تصانیف سے نقل کیے ہیں "Evolution of Pakistan." ص ۴۲، ۴۳؛ مزید تفصیلات کیلئے عبدالغفار، تصنیف مذکور، ص ۱۲۴ - ۱۴۸؛ انھی نوجوانوں میں سے ایک برکت اللہ بھوپالی تھے، جو آگے چل کر ایک مشہور سرگرم انقلابی کارکن کی حیثیت سے نمایاں ہوئے۔ تفصیلات کے لیے ایم عرفان "برکت اللہ بھوپالی"، ص ۵۱، ۵۲۔ ۴۸؎ تفصیلات کے لیے عبدالغفار، تصنیف مذکور، ص ۱۴۲ - ۱۴۶؛ سید احمد خاں اور جمال الدین افغانی کی تحریکوں اور ان کے خیالات وطریقۂ کار کا تفصیلی مطالعہ خلیق احمد نظامی نے اپنے مذکورہ مقالہ میں اور عزیز احمد نے اپنی تصنیف "اسٹڈیز"، ص ۵۵ - ۶۲ میں نہایت عمدہ تجزیے کے ساتھ پیش کیا ہے۔

حاصل ہوئی۔ اس مدت میں شبلی، ابوالکلام آزاد، اور اقبال اتحاد اسلامی کے بڑے پکے حامیوں کی حیثیت سے ابھرے۔ شبلی نے اپنے سفر مصر، روم اور شام کے دوران اسلامی ملکوں کے حالات کا بغور مشاہدہ کیا تھا۔ مصر میں ان کی ملاقاتیں محمد عبدہٗ سے ہوتی رہیں[۴۹]۔ انھی کے توسط سے وہ افغانی سے بھی متاثر ہوئے اور غالباً ایک مرحلے پر افغانی کے اثر ہی نے انھیں سید احمد خاں سے بدظن کر دیا۔[۵۰] ابوالکلام آزاد اپنی زندگی کے ابتدائی دور ہی سے عالم اسلام کے مسائل سے پوری اور گہری دلچسپی لینے لگے تھے۔ ان کے مطالعے سے مصر کے علمی اور انقلابی رسائل اور اخبارات گزر چکے تھے[۵۱]۔ محمد عبدہٗ کی کتاب "التوحید" اور دیگر مضامین پڑھ چکے تھے۔ "المنار" میں تفسیر کا سلسلہ بھی جاری تھا، جو افغانی کے معتمد شاگرد رشید رضا نکالتے تھے۔ نئے قسم کی تاویلات کے بعض کتابیں بھی نظر سے گزر چکی تھیں۔ محمد عبدہٗ کے علاوہ دیگر مشاہیر مصر و شام کے حالات سے بھی واقفیت تھی[۵۲]۔ سید احمد خاں اور علی گڑھ تحریک پر ان کی تنقید بھی دراصل افغانی کے زیر اثر تھی[۵۳]۔ اس زمانے میں اقبال کے دنیائے اسلام کے ناقابل تقسیم ہونے کے خیالات نے اتحاد اسلامی کی اس تحریک کو تقویت پہنچائی جو برعظیم کے مسلمانوں میں اب معروف ہو چکی تھی۔ اس سلسلہ میں اقبال نے جدید حالات کے مطابق ایک طرف عالم اسلامی کے لیے الماوردی کے نظریات کے مطابق ایک مرکز پر غور کیا[۵۴]، دوسرے انھوں نے افغانی کے اس تصور کو قبول کیا کہ مکہ معظمہ مذہبی اعتبار سے مسلمانوں کا مرکز رہے گا۔[۵۵] انھوں نے افغانی کے افکار و خیالات سے اپنی ہم آہنگی کو برعظیم کے دوسرے زعماء سے کہیں زیادہ ظاہر کیا ہے۔ جس سال افغانی کا انتقال ہوا ہے (۱۸۹۷ء) اُس سال اقبال نے بی اے کا امتحان کامیاب کیا تھا اور انھیں عربی اور

---

[۴۹] شبلی "سفرنامہ روم، مصر و شام" ص ۲۱۸، ۲۲۲۔ [۵۰] شیخ محمد اکرام "یادگار شبلی"، ص ۳۸۶؛ وینز مے "The Evolution of Indo-Muslim Thought." ص ۱۰۵۔ [۵۱] ابوالکلام آزاد "ابوالکلام کی کہانی، خود ان کی زبانی"، ص ۳، ۲۔ [۵۲] ایضاً، ص ۳۸۴-۳۸۵؛ یہی مصنف "ہماری آزادی"، ص ۱۹، ۲۰۔ [۵۳] عزیز احمد، "اسٹڈیز" ص ۱۲۹۔ [۵۴] اقبال "خلافت اسلامیہ"، ص ۹۴ و بعدہٗ۔ [۵۵] "خطبات"، ص ۱۴۵، ۱۵۴

انگریزی میں اعلیٰ استعداد پر دو طلائی تمغے دیے گئے تھے۔ اور ساتھ ہی فلسفے میں ایم۔اے کرنے کے لیے تعلیمی وظیفہ بھی ملا تھا[56] اس وقت تک انھوں نے یقیناً افغانی کی تحریروں کا مطالعہ کیا ہوگا۔ کیونکہ وہ ہندوستان کے ان نوجوان مسلم طلبہ میں سے ایک تھے جنھوں نے انیسویں صدی کے اواخر میں افغانی کے افکار اور ان کی تحریک سے اثر قبول کیا تھا[57] اقبال نے اپنے نظامِ فکر میں جن ماخذ سے فیض اٹھایا ہے ان کی فہرست طویل ہے۔ لیکن اپنے سے قریبی عہد کے مسلمان مفکرین میں اقبال افغانی کے بڑے مداح تھے۔ اپنی حکمت کے مطابق اقبال کو افغانی کے نظامِ فکر میں جو قدر مشترک نظر آتی تھی وہ ان کی اصلاح و تجدید کی مساعی تھیں جو وہ اسلام کی روح کو اپنے زمانے کے تقاضوں اور ضرورتوں کے مطابق ڈھالنے کے لیے کرتے رہے۔ ان کے خیال میں افغانی اپنے زمانے میں مسلمانوں کی نشاۃ الثانیہ کے مؤسس[58] اور اپنے عہد میں سب سے بڑے مشرقی بلکہ سب سے بڑے مسلمان تھے[59] وہ ماضی سے اپنا رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام پر بحیثیت ایک نظامِ فکر ازسرِ نو غور کرنا چاہتے تھے۔ اس اعتبار سے وہ اسلام کی حیاتِ ملی اور حیاتِ ذہنی کی تاریخ میں بڑی گہری بصیرت کے ساتھ ساتھ مختلف النوع اقوام کی عادات و خصائل کا بہتر تجربہ بھی رکھتے تھے اور ان کا مطمحِ نظر بھی بڑا وسیع تھا[60]۔ انھوں نے لکھا کم کہا زیادہ اور اس طرح ان تمام لوگوں کو جو ان کے زیرِ اثر آئے، چھوٹے پیمانے پر جمال الدین بنا دیا۔ انھوں نے کبھی پیغمبر یا مجدد ہونے کا دعویٰ نہیں کیا، لیکن ان سے زیادہ کسی دوسرے فرد نے ہمارے دور میں خوابِ اسلام میں حرکت پیدا نہیں کی، ان کی روح آج بھی دنیائے اسلام میں کارفرما ہے اور کوئی نہیں بتا سکتا کہ اس کے اثرات کہاں تک جائیں[61]

---

[56] سعے، "Iqbal, His life and Times." ص ۵۴-۵۵

[57] اقبال، "شذرات" ص ۷۱، ونیز یہی مصنف "نامے لالہ فام" ص ۱۲-۱۴

[58] اقبال، "اقبال نامہ" ج ۲، ص ۲۳۱-۲۳۲

[59] بحوالہ ایس اے واحد، "Glimses of Iqbal." ص ۱۳۲

[60] اقبال "خطبات" ص ۹۷

[61] اقبال، "حرفِ اقبال" ص ۱۴۹

اقبال افغانی سے اس حد تک متاثر تھے کہ جب انھوں نے 'جاوید نامہ' میں ایک تصوراتی اسلامی مملکت کا خاکہ پیش کیا تو اس کے لیے انھوں نے افغانی کو اس کا ذریعۂ اظہار بنایا۔ اس میں افغانی کے بارے میں ان کے تاثرات کو ان اشعار میں دیکھا جا سکتا ہے:

سید السادات مولنا جمال — زندہ از گفتار او سنگ و سفال

عالمے در سینۂ ما گم ہنوز.. — عالمے در انتظار قم ہنوز...

عالمے بے امتیاز خون و رنگ — شام او روشن تراز صبح فرنگ

عالمے پاک از سلاطین و عبید — چوں دل مومن کرانش ناپدید

عالمے رعنا کہ فیض یک نظر — تخم او افگند در جان عمر

لایزال و وارد اتش نو بنو — برگ و بار محکماتش نو بنو..

باطن او از تغیر بے غمے — ظاہر او انقلاب ہر دمے

اندرون تست آں عالم نگر

می دہم از محکمات او خبر

لیکن اقبال کا خیال تھا کہ زیادہ بہتر ہوتا اگر وہ اپنی زندگی صرف اسلام کو ایک مکمل ضابطۂ حیات ثابت کرنے میں صرف کر دیتے۔ اگر انھوں نے اس طرح کیا ہوتا تو آج ہم مسلمان اپنے پاؤں پر کہیں زیادہ مضبوطی سے کھڑے ہوتے۔ [۶۲] یہ خیال دراصل ان دونوں شخصیات کے ذہن اور مزاج کے اس فرق کو ظاہر کرتا ہے جو ان دونوں کے درمیان محسوس ہوتا ہے۔

لیکن یہ دونوں جس احساس اور جذبے سے بے چین رہے وہ ایک تھا۔ ان کے مقاصد بھی ایک تھے لیکن طریقہ کار مختلف تھا اور یہ اختلاف اپنے اپنے ملکی حالات اور مسائل کے پیش نظر کچھ غیر یقینی بھی نہیں تھا۔

اقبال نے جس زمانے میں اپنا پیغام دیا وہ اس سے مختلف تھا کہ جس میں افغانی کو کام کرنا پڑا۔ جن اسلامی ممالک میں افغانی نے اپنی تحریک شروع کی وہاں مسلمانوں کا سیاسی اقتدار زوال پذیر تو تھا لیکن ان کی سیاسی حیثیت یکسر تبدیل نہیں ہوئی تھی۔ وہاں کے سیاسی ادارے ابھی اپنی زندگی کا اظہار کر رہے تھے جبکہ ہندوستان میں اب یہ بات طے ہو چکی تھی کہ ایک عرصے

---

[۶۲] اقبال "خطبات" ص ۹۷

تک مسلمانوں کو یہاں محکوم ہی رہنا ہوگا۔ صرف اس حد تک ضرور ہوا تھا کہ سید احمد خاں کی کوششوں سے یہاں ایک ایسا طبقہ پیدا ہو چکا تھا کہ جدید تقاضوں کے مطابق عملی راہنمائی کر سکے۔ اس کے برعکس افغانی نے جن اسلامی ممالک میں کام کیا وہاں گو سامراجی طاقتیں اپنے اثرات اور اقتدار کو بڑھانے کے لیے ہر ممکن تدابیر اختیار کر رہی تھیں لیکن وہاں بالکل ہی سیاسی کایا پلٹ نہیں ہوئی تھی۔ اور سیاسی، سماجی، تعلیمی اور فوجی اصلاحات کے لیے بعض اہم تحریکیں کام کر رہی تھیں[۶۳] وہ ممالک ہندوستان کی طرح سیاسی طور پر بالکل ہی مفلوج نہیں ہوئے تھے، اس لیے وہاں اس قسم کی تحریکیں مفید اثرات قائم کرتی رہیں اور جب افغانی نے اپنی تحریک شروع کی تو انھیں ان تمام عناصر سے مدد ملی جو ان تحریکوں کے زیر اثر بار آور ہوئے تھے۔ افغانی نے ان تحریکوں اور ان سے پیدا شدہ اثرات کو زیادہ تقویت اور وسعت دی۔

افکار و نظریات کے تعلق سے افغانی اور اقبال میں بہت کم فاصلے نظر آتے ہیں۔ افغانی کے علم و فضل پر ان کے سیاسی مشاغل نے اس حد تک پردہ ڈال دیا تھا کہ ان کا تبحر علمی نسبتاً کم محسوس ہوتا ہے۔ ان کا علم ویسے بہت وسیع تھا اور اپنے دور کے بیشتر علماء کے مقابلے میں وہ جدید علوم کے متعلق اپنی معلومات میں ہمیشہ اضافہ کرتے رہتے تھے[۶۴] عقائد کے اعتبار سے حنفی مکتبۂ فکر سے تعلق رکھتے تھے۔ اگرچہ کورانہ تقلید کے خلاف تھے تاہم سنت صحیحہ کے اتباع میں کوئی پس و پیش نہ تھا۔ مذہب صوفیا کی جانب قلبی میلان بھی رکھتے تھے[۶۵] ان کے خیال میں اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہے جس کی وساطت سے اقوام کو مسرت و شادمانی حاصل ہو سکتی ہے[۶۶] یہی اقبال کا بھی نقطۂ نظر تھا۔ ان کے خیال میں بنی نوع انسان کے لیے اگر کوئی عالمگیر مذہب ہو سکتا ہے تو وہ اسلام ہی ہے اور اس میں دنیا کی تمام قوموں کی فلاح و بہبود اور نجات کا راز مضمر ہے۔ انھوں نے اپنا بلند ترین مطمحِ نظر قرآن حکیم کی تعلیمات کو قرار دیا۔ دنیا کے تمام مذاہب اور قوموں کو قرآن کی کسوٹی پر پرکھنے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ قرآن ہی ایک ایسی کتاب ہے

---

[۶۳] ان کا جامع اور سرسری جائزہ خلیق احمد نظامی نے لیا ہے۔ "سرسید اور جمال الدین افغانی"، ص ۲۷۱ - ۲۷۳۔ [۶۴] عبدالغفار، تصنیف مذکور، ص ۲۰۳۔ [۶۵] محمد عبدہ "سید جمال الدین افغانی" مشمولہ "رد نیچریت" ص ۳۰ - ۵
[۶۶] آدم، تصنیف مذکور، ص ۲۳۔

جو تمام دنیا کے انسانوں کو متحد کر سکتی ہے [۶۷]۔

افغانی اور اقبال دونوں کو پوری طرح ان مسائل کا احساس تھا، جن سے سائنس اور فلسفے کی ترقی کے باعث اسلام کو دوچار ہونا پڑ رہا تھا۔ افغانی نے لکھا تھا کہ جو علماء علوم اور معارف کے حاصل کرنے کے لیے منع کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ہم اسلام کی حفاظت کر رہے ہیں، وہی مسلمان اسلام کے محافظ ہو سکتے ہیں جو علوم و معارف مختلفہ سے آشنا اور واقف ہوں [۶۸]۔ اقبال کے یہاں بھی یہی بات موجود ہے۔ انھوں نے ایسے علماء پر سخت تنقید کی ہے جو روح اسلام سے ناآشنا ہونے کے ساتھ ساتھ علوم و فنون اور زندگی کے حقائق سے بیگانہ ہیں اور وہ مدرسے میں وہی علوم پڑھتے ہیں، جو اب فرسودہ ہو چکے ہیں۔ اقبال کا یہ راسخ عقیدہ تھا کہ قرآن حکیم کی تعلیم محض کسی ایک زمانے اور ایک قوم کے لیے نہیں۔ ہر زمانہ جب اس میں غوطہ لگائے گا تو اس کو نئے آبدار موتی ملیں گے [۶۹]۔ افغانی چاہتے تھے کہ مسلمان اپنے مذہب کی حفاظت اور خود اپنی بقا کے لیے سائنس کی طرف رجوع کریں اور اسلامی علوم میں صرف مدافعت کی طاقت پیدا کریں [۷۰]۔ تقریباً یہی خیالات اقبال بھی رکھتے تھے۔ انھوں نے کتاب اور حکمت دونوں کی ضرورت پر زور دیا ہے

برگ و ساز ما کتاب و حکمت است

ایں دو قوت اعتبار ملت است ...

جس جدید مغربی تہذیب کا مشاہدہ انھیں اپنے قیام یورپ کے زمانے میں ہوا تھا اور جس کے دلدادہ ہمارے نوجوان ہوتے جا رہے تھے، چونکہ اس کی بنیاد سائنس اور عقلی علوم پر رکھی گئی تھی، اس لیے تھوڑی بہت نئی تعلیم حاصل کر کے گمراہی اور مادہ پرستی میں مبتلا ہونے والے نوجوانوں کی اصلاح و تربیت کے لیے اقبال نے ضروری سمجھا کہ عقل و عشق کا موازنہ کر کے مدافعت کریں۔ ان کی نظر میں مذہب اور سائنس کے مابین کسی قسم کا اختلاف ممکن نہیں [۷۱]۔ افغانی مذہبی عقائد میں تقلید کے قائل نہیں تھے، انھوں نے لکھا ہے کہ "قوم کے

---

[۶۷] اقبال "خطبات" ص ۱۳۱، و نیز جا بجا۔ [۶۸] بحوالہ، عبدالغفار، تصنیف مذکور ص ۱۳۷۔ [۶۹] خلیفہ عبدالحکیم "اقبال اور ملا" ص ۵۔ [۷۰] خلیق احمد نظامی، سرسید اور جمال الدین افغانی" ص ۲۸۲ و نیز عبدالغفار، تصنیف مذکور، ص ۱۴۲۔ [۷۱] اقبال "خطبات" ص ۱۴۱؛ و نیز "گفتار اقبال" ص ۲۳

مذہبی عقائد پہلی چیز ہیں جو لوگوں کو سکھانے چاہییں لیکن یہ عقائد محض تقلید پر مبنی نہ ہونے چاہییں۔ بلکہ ان عقائد کی تائید میں ضروری دلائل و براہین کی تعلیم بھی ضروری ہے۔[۵۳] ابتدائی دور میں اقبال تقلید کے قائل تھے۔ انھوں نے اپنے زمانے کے حالات کو مدِنظر رکھتے ہوئے اجتہاد کے مقابلے پر تقلید کو ترجیح دی تھی:

نقش بر دل معنی توحید کن
چارۂ کار خود از تقلید کن

اس وقت مغربی اقوام کی یورش اپنے انتہائی عروج پر تھی۔ پہلی جنگِ عظیم کے بعد تمام اسلامی ممالک ان کے قبضۂ اقتدار میں تھے اور مسلمان ذہنی اور عملی طور پر مغرب کے غلام ہو چکے تھے۔ ایسے حالات میں اقبال نے اگر اجتہاد کا دروازہ بند رہنے کی تجویز پیش کی تو یقیناً یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ فتنۂ تاتار کے موقع پر اگر ایسا ہی فیصلہ کیا گیا تو حالات کو مدِنظر رکھتے ہوئے اس میں ایک گونہ مصلحت ضروری تھی[۵۳]۔ لیکن اقبال نے بعد میں اپنے اس خیال کو تبدیل کر لیا ان کی نظر میں اجتہاد ایک ایسا عنصر ہے جو اسلام کی ہیئت ترکیبی کے اندر حرکت اور تغیر قائم رکھتا ہے[۵۴]۔ انھوں نے لکھا کہ قوائے انحطاط کے سدِباب کا اگر کوئی ذریعہ فی الواقع مؤثر ہے تو یہ کہ معاشرے میں اس قسم کے افراد کی پرورش ہوتی رہے جو اپنی ذات اور خودی میں ڈوب جائیں، کیونکہ ایسے افراد ہی ہیں جن پر زندگی کی گہرائیوں کا انکشاف ہوتا ہے اور ایسے ہی افراد وہ نئے نئے معیار پیش کرتے ہیں جن کی بدولت اس امر کا اندازہ ہونے لگتا ہے کہ ہمارا ماحول سرے سے ناقابلِ تغیر و تبدل نہیں، اس میں اصلاح اور نظرِثانی کی گنجائش ہے[۵۵]۔

افغانی بھی اجتہاد پر بہت زور دیتے تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ اسلام میں ایسی اصلاحات کر دی جائیں جن سے یہ زمانۂ حاضر کے تقاضوں کی تکمیل کر سکے۔ اس طرح مسلمان قومیں یورپی قوموں کے سہارے یا ان کی نقالی کے بغیر اپنے لیے ایک جدید اور شاندار زندگی کا نظام تیار کر سکتی ہیں۔ ان کے نزدیک اسلام اپنے تمام لوازم میں ایک آفاقی مذہب ہے، جو اپنی داخلی روحانی قوت کی وجہ سے یقینی طور پر ایسی اہلیت رکھتا ہے کہ تمام بدلتے ہوئے حالات سے

---

[۵۳] بشیر احمد ڈار، "فکرِ اقبال، مسئلہ اجتہاد"، ص ۷۵۔ [۵۴] اقبال "خطبات"، ص ۱۴۸۔ [۵۵] ایضاً

مطابقت پیدا کر سکے۔ [۷۶]

مغربی تہذیب کا رد بھی ان دونوں میں مشترک صفت تھی۔ ایک معاصر تجزیہ کے مطابق افغانی اپنے خیالات میں پکے اور پوری طرح ایشیائی تھے اور آسانی کے ساتھ یورپی رسوم و عادات سے مانوس نہ ہوتے تھے" [۷۷] وہ اس لحاظ سے انفرادیت کے حامل تھے کہ اپنے زمانے میں نہ صرف دنیائے اسلام سے کماحقہ' واقف تھے بلکہ مغربی دنیا سے بھی پوری واقفیت رکھتے تھے۔ اور وہ پہلے مسلمان تھے جنھوں نے مغربی غلبے کے آنے والے خطرے کو اچھی طرح محسوس کر لیا تھا اور انھوں نے باقی عمر اسلامی دنیا کو اس خطرے سے آگاہ کرنے اور مدافعت کرنے کے ذرائع معلوم کرنے میں صرف کر دی [۷۸] ان کے جاری کردہ رسالے "العروۃ الوثقیٰ" کا مقصد ہی یہ تھا کہ مسلمان مغرب کی چیرہ دستیوں اور استحصال کا مقابلہ کرنے کے لیے اپنی قوتوں کو مجتمع کریں [۷۹] مغربی تہذیب کا رد اقبال کے یہاں زیادہ شدت اور بھرپور انداز سے نظر آتا ہے۔ انھوں نے قیام یورپ کے زمانے میں مغربی تہذیب کی بنیادی کمزوریوں اور اس کی لادینی و اخلاقی قباحتوں کو دیکھا تھا۔ ان کے خیال میں اس تہذیب کا شعار انسانیت کی تباہی اور اس کا پیشہ تجارت ہے۔ مغربی تہذیب کے سبب دنیا میں امن و امان، خلوص اور پاکیزگی ممکن نہیں:

آہ یورپ زیں مقام آگاہ نیست   چشم او ینظر بنور اللہ نیست
او نداند از حلال و حرام   حکمتش خام است و کارش ناتمام
امتے بر امتے دیگر چرد   دانہ ایں می کارد آں حاصل برد
از ضعیفاں ناں ربودن حکمت است
از تن شاں جاں ربودن حکمت است

وہ بیان کرتے ہیں کہ یورپ میں علم و فن تو بہت عروج پر ہیں لیکن فی الحقیقت وہاں انسانیت کی اعلیٰ اقدار موجود نہیں۔ اس کی مادہ پرستی تمام چیزوں سے بڑھ کر ہے۔ وہاں زندگی محض تاجرانہ اہمیت رکھتی ہے۔ علم و حکمت، حکومت و سیاست، جس پر یورپ کو فخر ہے، محض دکھاوے کی ہیں۔

---

[۷۶] آدم، تصنیف مذکور، ص ۱۸، ۱۹۔ [۷۷] بلنٹ، بحوالہ عبدالغفار، تصنیف مذکور، ص ۳۰۵۔ [۷۸] ایضاً، ص ۳۰۹۔ [۷۹] تفصیلات کے لیے: ایضاً، ص ۱۷۰۔ ۱۷۵

انسانیت کے ہمدرد انسانوں کا خون بہاتے ہیں لیکن بظاہر انسانی مساوات اور اجتماعی عدل کی تعلیم دیتے ہیں۔ بے کاری، عریانی، شراب نوشی اور بے مروتی مغربی تہذیب کی خصوصیات ہیں:

یورپ میں بہت روشنیٔ علم و ہنر ہے — حق یہ ہے کہ چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات..
رعنائیٔ تعمیر میں رونق میں صفا میں — گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بنکوں کی عمارات
ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے — سود ایک کا لاکھوں کیلئے مرگ مفاجات
یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبر، یہ حکومت — پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیم مساوات
بیکاری و عریانی، میخواری و افلاس — کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات
وہ قوم کہ فیضان سماوی سے ہو محروم — حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات

مغرب کی مادی تہذیب اور اس کے پیدا کردہ مسائل کا تجزیہ کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں کہ،
عصرِ حاضر کی ذہنی سرگرمیوں سے جو نتائج نکلتے ہیں ان کے زیر اثر انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے...
اس کا وجود خود اپنی ذات سے منصادم ہے، اور سیاسی اعتبار سے افراد باہم دست و گریباں ہیں۔[۵۰]
وہ "جاوید نامہ" میں افغانی کی زبان سے کہتے ہیں کہ مغرب روحانی اقدار اور غیبی حقائق کو کھو کر روح کو شکم میں تلاش کر رہا ہے۔ حالانکہ روح کی قوت و حیات کا جسم سے کوئی تعلق نہیں لیکن اشتراکیت کی نظر جسم و معدے سے آگے جاتی ہی نہیں اور زیادہ سے زیادہ مساواتِ شکم ہی تک سوچتی ہے۔ اخوت انسانی کی تعمیر مادی و معاشی مساوات پر ممکن نہیں، بلکہ اس کے لیے قلبی محبت، انسانی اقدار اور معنوی و روحانی بنیادوں کی بھی ضرورت ہے:

غربیاں گم کردہ اند افلاک را — در شکم جویند جان پاک را..
رنگ و بو از تن نہ گیرد جان پاک — جز بہ تن کارے ندارد اشتراک
تا اخوت را مقام اندر دل است — بیخ او در دل نہ در آب و گل است

اقبال کے متعدد اشعار میں مغرب کی تہذیب اور نظریہ حیات پر مخالفانہ مگر حکیمانہ تنقید ملتی ہے۔ یہ موضوع ان کے بنیادی افکار میں سے ہے۔ مغرب کی جانب ان کا رویہ دراصل اسلامی معاشرے کی آزادی کے ساتھ مشروط تھا۔ ان کی بیشتر انقلابی نظمیں ۱۹۱۸ء اور ۱۹۳۸ء کے درمیان اس دور میں تخلیق ہوئیں، جب زیادہ تر اسلامی ممالک مغربی استعمار کے چنگل سے نکلنے

---

[۵۰] اقبال، "خطبات" ص ۱۸۷۔

کی جدوجہد کر رہے تھے۔ مغرب کا انتہائی رد اقبال کے فکر وعمل میں انگریزوں کی مخالفت اور ہندوستان میں ایک آزاد اسلامی ریاست کے تصور میں ظاہر ہوا ہے۔

افغانی نے اپنے مطمحِ نظر میں تعلیمی اصلاح کو بھی قدرے جگہ دی تھی ان کا خیال تھا کہ فی زمانہ مسلمانوں کی تعلیم کا طریقہ شروع سے آخر تک بگڑا ہوا ہے۔ ان کی کیفیت یہ ہے کہ صدری اور شمس بازغہ پڑھ لیا اور خود کو حکیم سمجھنے لگے، حالانکہ دائیں بائیں کا فرق معلوم نہ ہوا اور اتنی بھی صلاحیت پیدا نہ ہوئی کہ معلوم کریں کہ خود کیا ہیں کون ہیں اور ان کو دنیا میں کیا کرنا چاہیے۔ کبھی بھولے سے نہ پوچھا کہ یہ تار برقی کیا ہے، یہ بخاری کشتی کیا چیز ہے، ریل کیسے بنتی ہے اور چلتی ہے۔ حکیم وہ ہے جو حوادث اجزائے عالم پر غور کرے نہ کہ اندھوں کی طرح راستہ چلے جن کو منزلِ مقصود سجھائی نہیں دیتی۔ کس قدر تعجب کا مقام ہے کہ مسلمان ان علوم کو جو ارسطو اور افلاطون سے منسوب ہیں، نہایت رغبت کے ساتھ سیکھتے ہیں لیکن اگر گلیلیو اور کپلر کے علوم کی جانب ان کی توجہ مبذول کرائی جائے تو اس کو کفر سمجھتے ہیں[۸۳] افغانی اپنے خیالات کے اعتبار سے ایک طرف تو مذہبی تعلیم کے رائج الوقت طریقوں کے خلاف تھے تو دوسری طرف محض مغربی علوم کی تعلیم کو بھی مسلمانوں کے لیے موافق نہ سمجھتے تھے۔ انھوں نے قدیم نصاب اور نظام میں اصلاح کی ضرورت محسوس کی تھی۔ اقبال اگرچہ تعلیم کے ماہر نہیں تھے لیکن ایک فلسفی اور مفکر کی حیثیت سے انھوں نے ایک مخصوص طرزِ حیات اور مثالی معاشرے کا تصور پیش کیا ہے۔ اس بنا پر تعلیم کا مسئلہ بھی ان کے نظامِ فکر میں شامل ہے۔ مغربی تہذیب وتمدن کی کم مائگی اور موجودہ نظامِ تعلیم کے نقائص اور مضرات پر انھوں نے گہری نظر ڈالی تھی۔ وہ اس سے سخت نالاں تھے اور اپنی ناپسندیدگی کو انھوں نے مختلف پہلوؤں سے بیان کیا ہے:

مکتب از وے جذبۂ دیں در ربود | از وجودش ایں قدر دانم کہ بود

جب پیر فلک نے ورق ایام کا الٹا | آئی یہ صدا پاؤگے تعلیم سے اعزاز

پانی نہ ملا زمزمِ ملت سے جو اس کو | پیدا ہیں نئی پود میں الحاد کے انداز

اقبال اس تعلیم کو، جس نے مسلمان نوجوانوں کی ذہنیت اور روحانی فطرت کو بدل دیا ہو، پسند نہیں کرتے تھے:

---

[۸۳] عبدالغفار، تصنیف مذکور، ص ۱۳۴-۱۳۶

اور یہ اہلِ کلیسا کا نظامِ تعلیم ایک سازش ہے فقط دین و مروت کے خلاف

من آں علم و فراست با پر کاہے نمی گیرم
کہ از تیغ و سپر بیگانہ سازد مرد غازی را

پڑھ لیے میں نے علوم شرق و غرب روح میں باقی ہے اب تک درد و کرب

اقبال ناپختہ تعلیم اور اس سے اثر پذیری کی ذمہ داری محض نوجوانوں پر ہی نہیں ڈالتے بلکہ ان اساتذہ و علماء سے بھی نالاں ہیں جو خود نہ تعلیم کا مقصد سمجھتے ہیں نہ علم میں غائر نظر رکھتے ہیں:

شیخ مکتب کم سواد و کم نظر از مقام او نداد او را خبر..

شکایت ہے مجھے یارب خداوندان مکتب سے
سبق شاہیں بچوں کو دے رہے ہیں خاک بازی کا

اقبال نے جدید نظام تعلیم کی کمزوریوں اور خامیوں کو نشانہ بنایا تھا۔ انھوں نے تعلیم کے ذمے داروں اور ماہرین کو اس طرف متوجہ کرنے کی کوشش کی۔ ان کے خیال میں مغربی تعلیم نے نئی نسل کے حق میں بڑا قبیح جرم کیا ہے۔ وہ مدرسہ و خانقاہ دونوں سے بیزار نظر آتے ہیں۔ وہ بیان کرتے ہیں کہ ان میں نہ حکمت و بصیرت ہے، نہ فکر و نظر، نہ زندگی کی چہل پہل اور نہ محبت کا جوش و خروش :

اٹھا میں مدرسہ و خانقاہ سے غمناک نہ زندگی نہ محبت نہ معرفت نہ نگاہ

افغانی کی مجموعی فکر اور ان کے مقصد و مطمحِ نظر کا اظہار ان کے اتحاد اسلامی کے جذبات میں ہوا ہے۔ انھوں نے دنیائے اسلام پر مغربی تسلط کو روکنے اور ختم کرنے کے لیے مسلم ممالک میں سیاسی استحکام پیدا کرنے کے لیے عالم اسلامی کے اتحاد پر زور دیا تھا۔ اس سلسلے میں انھوں نے ایک مسلم جمہوریہ کی بابت سوچا تھا، جس پر ایک خلیفۃ المسلمین کا قطعی اور کلی اقتدار ہو۔ اقبال نے اس حد تک وسیع بنیادوں پر تو نہیں سوچا تھا لیکن اتحاد اسلامی اور کم از کم برعظیم کے بعض مسلم اکثریتی صوبوں پر مشتمل ایک آزاد اسلامی ریاست ان کے تصور میں بھی شامل تھی [۸۲]۔ لیکن اس سلسلے میں در اصل اقبال کچھ زیادہ آگے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ مسلم ملت کو زمان و مکان میں محدود نہیں کیا جا سکتا۔ انھوں نے کہا تھا مسلمانوں کا کوئی خاص وطن نہیں ہے۔ مسلم ملت کے

---

۸۲ ـ تفصیلات کے لیے: خطبہ صدارت، اجلاس مسلم لیگ، منعقدہ الٰہ آباد، ۱۹۳۰ء

یے جدید حالات کے مطابق انھوں نے ایک طرف الماوردی کے نظریات کے مطابق ایک مرکز پر غور کیا اور دوسرے انھوں نے افغانی کی طرح اس تصور کو قبول کیا کہ مکہ معظمہ مذہبی اعتبار سے مسلمانوں کا مرکز رہے گا۔

ہم چناں آئینِ میلادِ امم — زندگی بر مرکزے آید بہم
حلقہ را مرکز چوں در پیکر است — خطّہٗ او در نقطۂ او مضمر است
قوم را ربط و نظام از مرکزے — روزگارش را دوام از مرکزے
راز دار و رازِ ما بیت الحرام — سوزِ ما ہم سازِ ما بیت الحرام
تو ز پیوندِ حریمے زندۂ — تا طوافِ او کنی پایندۂ

حرم جز قبلۂ قلب و نظر نیست — طواف او طواف بام و در نیست
میان ما بیت اللہ رمز یست — کہ جبرائیل امین را ہم خبر نیست

فکر و نظر کی متعدد صفات دونوں مفکرین میں اس حد تک مشابہ ہیں کہ کہیں کہیں یکسانیت محسوس ہوتی ہے۔ ان دونوں نے دنیائے اسلام کے اس جمود کو دور کرنا چاہا جو اس کو زیادہ سے زیادہ انحطاط کی طرف لے جا رہا تھا۔ انھوں نے علماء کو تقلید جامد کی زنجیروں سے نکالنے کی کوشش کی اور ان کو اجتہاد کی دعوت دی۔ انھوں نے اپنے پیغام سے قوم کو نہ صرف خوابِ گراں سے بیدار کیا تھا بلکہ ان کو ایک ذہنی انقلاب سے بھی دوچار کر دیا۔ اس کام کو افغانی نے اپنے رسالے "العروۃ الوثقیٰ" کے ذریعے اور اقبال نے اپنی شاعری کے ذریعے انجام دیا۔ دونوں علم و فن میں صحت مند اقدار کو اہمیت دیتے تھے۔ افغانی نے شعر اور شاعر کے متعلق جن اعلیٰ خیالات کا اظہار کیا ہے، وہ اقبال کی شاعری پر صادق آتے ہیں۔ اس بارے میں افغانی کا خیال تھا کہ

> شاعرانہ طبیعت اور اس کی خاصیت بھی عجیب و غریب ہے جو بعض انسانوں میں پائی جاتی ہے۔ ایک ایسی طبیعت ہے جو نادر معانی کو ظاہر کرتی اور ایسے جدید افکار کو بیدار کرتی ہے کہ انسانوں کی عقلیں حیران رہ جاتی ہیں...... یہ طبیعت بنی نوع انسان میں حکمت اور فلسفے کی ابتدائی نمود ہوتی ہے اور انسانی معاشرے کے لیے

اولین داعی، جو تمدن کے اعتبار سے تدریجی ترقی کرتی رہتی ہے[۸۳]"

بعینہٖ یہی خیال اقبال کا بھی ہے۔ بلکہ خود ان کی شاعری ان کا نظریۂ فن ہے:

مقصود ہنر سوز حیات ابدی ہے ۔۔۔ یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو ۔۔۔ جس سے چمن افسردہ ہو وہ باد سحر کیا
اے اہل نظر ذوق نظر خوب ہے لیکن ۔۔۔ جو شئے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا

اقبال چونکہ ایک مصلح و مبلغ شاعر ہیں اس لیے شاعری اور فن میں ان کا زاویۂ نگاہ مقصدی اور افادی ہے:

سرود و شعر و سیاست کتاب و دین و ہنر ۔۔۔ گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
ضمیر بندۂ خاکی سے ہے نمود ان کی ۔۔۔ بلند تر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات ۔۔۔ نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ
ہوئی ہے زیر فلک امتوں کی رسوائی ۔۔۔ خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانہ

گر ہنر میں نہیں تعمیر خودی کا جوہر ۔۔۔ وائے صورت گری و شاعری و نائے و سرود

اقبال کے خیال میں ہنر میں اس حد تک طاقت ہوتی ہے کہ وہ انقلاب بھی رونما کر سکتا ہے:

دریا متلاطم ہوں تری موج گہر سے ۔۔۔ شرمندہ ہو فطرت ترے اعجاز ہنر سے

اقبال کی فکر میں بعض ایسی جہات بھی ہیں جن میں وہ افغانی کے زاویۂ نظر سے اختلاف کرتے ہیں۔ افغانی کی فکر اور تحریک دراصل مسلمانوں کے ہر ملک میں قومی اور جمہوری عناصر کو تقویت پہنچانے کی ایک کوشش تھی۔ اس زمانے میں یورپ میں وطنی قومیت کا تصور ایک طرح کا سیاسی مذہب بن گیا تھا اور یورپ کی ہر طاقت ور قوم کی طاقت کا سرچشمہ وطن پرستی کے جذبات میں موجود تھا لیکن وطنیت کا جو جواز افغانی کی فکر میں ملتا ہے، وہ اقبال کے یہاں نہیں۔ کیونکہ اقبال کے نزدیک اسلامی اتحاد بجائے خود ایک سیاسی

---

[۸۳] افغانی "مقالات جمالیہ" (تہران ۱۳۱۲ھ) ص ۱۵۶-۱۵۷ بحوالہ اختر جوناگڑھی "اقبالیات کا تنقیدی جائزہ" ص ۶۳-۶۴

وحدت ہے۔ ان کے خیال میں افغانی اتحاد اسلامی کے سب سے بڑے حامی اور مبلغ تھے، اسی لیے وہ عمر بھر کوشاں رہے لیکن اگر وہ اپنی زندگی صرف اسلام کو ایک مکمل ضابطۂ حیات ثابت کرنے میں صرف کر دیتے اور اگر انھوں نے ایسا کیا ہوتا تو آج مسلمان زیادہ مستحکم حالت میں ہوتے لیکن یہ دراصل اقبال اور افغانی کی طبیعتوں اور مزاج کا فرق تھا۔ افغانی کی سیمابی طبیعت نے انھیں کبھی اس کی مہلت نہ دی کہ وہ ایک مرکز پر جم کر کام کرتے۔ اسی لیے وہ کسی اصلاحی کام کی تکمیل نہ کر سکے اور نہ ہی انھوں نے کوئی مستقل نظام فکر تشکیل دیا۔ چونکہ عام طور پر کسی ملک میں بیک وقت دو چار مہینے یا ایک دو سال سے زیادہ قیام میسر نہیں آیا اسلیے انھیں سرسری نگاہ اور محدود معلومات کی بنا پر افراد و اقوام کی نسبت فیصلہ کرنا پڑتا تھا۔ چنانچہ بعض اوقات شدید غلط فہمیوں میں مبتلا ہو جاتے تھے[۸۴] لیکن اس کے باوجود انکی دعوت مسلمانوں کے لیے ایک کشش تھی۔ ان کا یہ امتیاز تھا کہ وہ ایشیا کی آزادی کے پہلے مجاہد ہیں جن کی بصیرت نے ایک اسلامی وحدت کی ضرورت محسوس کی۔ دنیائے اسلام میں افغانی کے بعد فی الحقیقت اقبال ہی کی شخصیت ہے، جس نے احیائے اسلام کے لیے نہ صرف ایک مضبوط اور ٹھوس فکر کی تشکیل کی بلکہ عالم اسلام کی آزادی، خود مختاری اور بہتر مستقبل کی تعمیر کا واضح اور مؤثر پیغام دیا۔

---

[۸۴] مثال کے طور پر ہندوستان کے دوران قیام میں انھوں نے سید احمد خاں اور انکی تحریک کے بارے میں جو باتیں کہی ہیں، ان میں سے بیشتر غلط فہمیوں پر مبنی ہیں جیسے ان کا خیال تھا کہ سید احمد خاں مشرقی علوم کے دشمن ہیں اور اپنی ہر چیز کے مقابلے میں غیر ملکی چیز کو قبول کرنے کے لیے تیار ہیں ——— تفصیلات کیلیے: عبدالغفار، تصنیف مذکور، ص ۱۴۲ - ۱۴۶۔ یا یہ کہ "انگریز نے احمد خاں کیسا تو احسان کیا اور اس کے لڑکے محمود کو ہندوستان کے ایک چھوٹے سے منصب میں میونسپل کمشنر بنا دیا" ——— "ارشادات جمال الدین افغانی" ص ۱۹۱ ——— یہ سارا مضمون اس تعلق سے قابل ملاحظہ ہے۔ اسی طرح افغانی کو ان کے مذہبی معتقدات اور رجحانات کے متعلق بھی بڑی غلط فہمی تھی ——— خلیق احمد نظامی نے اس خیال کی مناسب تردید کی ہے۔ "سر سید اور جمال الدین افغانی" ص ۲۹۴ - ۲۹۵

تحریک اتحاد اسلامی

تحریک اتحاد اسلامی ایک سیاسی تحریک کی صورت میں انیسویں صدی کے نصف آخر میں شروع ہوئی، لیکن سیاسی مقاصد کے پس پشت اس کا جو اصولی مقصد اور عقیدہ کارفرما تھا وہ آغاز اسلام ہی سے مسلمانوں کا جزو ایمان ہے ان پر یہ بات واضح کر دی گئی تھی کہ انھیں صرف اس بنا پر تمام دنیا کی قوموں سے علیحدہ اور ایک دوسرے سے وابستہ کیا گیا ہے کہ وہ ایک اصول اور مسلک کے معتقد اور پیرو ہیں اور جن سے ان کا اصول و مسلک میں اشتراک نہیں، وہ خواہ ان سے قریب ترین خونی رشتے ہی کیوں نہ رکھتے ہوں، ان کے ساتھ ان کا کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اس اعتبار سے اس روئے زمین پر دو ہی قومیں آباد ہیں ایک وہ جو اسلام کی پیرو ہے اور دوسری، وہ سب، جو غیر مسلم ہیں۔ قرآن حکیم نے ان کے لیے "حزب اللہ" اور "حزب الشیطن" کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ تمام غیر مسلم "حزب الشیطن" اس وجہ سے ہیں کہ شیطان ان پر غالب ہوتا ہے اور وہ خدا سے منحرف ہوتے ہیں [1] اور مسلمانوں کو جس اصل مشترک کی بنا پر ایک امت (حزب اللہ) کہا گیا ہے، وہ نسل، وطن، زبان وغیرہ نہیں ہیں بلکہ وہ ان کی زندگی کا نصب العین اور ان کی جماعت کا اصول اور مسلک ہے [2] اس بنا پر مسلمانوں کو مخاطب کر

---

[1] قرآن حکیم، المجادلہ: ۳-۲ [2] "تم وہ بہترین امت ہو جسے نوع انسانی کی بہتری کیلئے پیدا کیا گیا ہے۔ تم نیکی کا حکم دیتے ہو، بدی سے روکتے ہو اور خدا پر ایمان رکھتے ہو۔" قرآن حکیم، آل عمران: ۱۱۰

کے کہا گیا ہے کہ تم سب اللہ کی رسی کو مضبوطی سے تھامے رہو اور آپس میں تفریق نہ پیدا کرو۔ اپنے اوپر اللہ کے اس احسان کو یاد رکھو کہ تم ایک دوسرے کے دشمن تھے، اس نے تمہارے دلوں میں باہمی الفت پیدا کر دی اور تم اس کی نعمت کی بدولت بھائی بھائی بن گئے ۳؎ چنانچہ اس لحاظ سے اسلام اور مسلمانوں کا اتحاد دو علیحدہ چیزیں نہیں، بلکہ مترادف الفاظ ہیں۔ اتحاد اسلام کا یہ اصول اگرچہ دنیائے اسلام میں عملی طور پر بہت کم آزمایا گیا ہے تاہم یہ اسلامی دنیا کو ایک مرکز پر مجتمع کرنے کا سبب ہے۔ اس اصول کے علاوہ ایسے عناصر اور بھی ہیں جو مسلمانوں کو آپس میں ایک دوسرے سے وابستہ اور منسلک کرنے کا ذریعہ بنتے ہیں۔ جیسے نظام حج اور عربی زبان۔ بعض مفکرین کے نزدیک اسلام میں اتحاد اور مرکزیت کا ایک بڑا اور مؤثر ذریعہ نظام خلافت بھی ہے ۴؎ بلاشبہ اسلامی نظام معاشرت کی رو سے خلیفۃ المسلمین کا وجود اسلامی معاشرے کا ایک ضروری عنصر ہے اور قرونِ اولیٰ میں مسلمانوں کے لیے منصب خلافت روحانی و سیاسی مرکزی حیثیت رکھتا تھا، لیکن جب خلافت حجاز سے نکل کر شام اور شام سے نکل کر پھر عراق میں آگئی تو اس کی قدیم مرکزیت باقی نہ رہی۔ مسلمانوں کی چھوٹی چھوٹی مملکتیں قائم ہو گئیں جو خلیفۃ المسلمین کی بیعت اور خطاب کو ضروری سمجھتی تھیں لیکن اندرونی طور پر اپنے آپ کو خلافت کے حکم کی پابند نہ سمجھتی تھیں۔ پھر جب خلافت مصر میں چلی گئی اور ہسپانیہ میں ایک علیحدہ خلیفہ منتخب کر لیا گیا تو اس منصب کی سیاسی و مرکزی اہمیت اور کم ہو گئی لیکن جب خلافت عثمانیہ کا دور آیا تو اس کی حیثیت و قوت میں بڑا اضافہ ہوا۔

ترک آٹھویں صدی ہجری میں تاریخ کے منظر پر آئے تھے۔ انھوں نے دنیا کو عام طور پر اور مسلمانوں کو خاص طور پر اپنی طرف متوجہ کیا۔ ترک، جن کی قیادت آلِ عثمان کر رہے تھے، اس قابل تھے کہ ان پر ملت اسلامیہ کی قیادت کے بارے میں مسلمانوں کی طاقت کو از سر نو واپس لانے میں اور دنیا میں ان کے کھوئے ہوئے مقام کو حاصل کرنے میں اعتماد کیا جائے۔ وہ ایک بلند حوصلہ، پرجوش اور زندہ قوم تھی، جس میں جہاد کی روح موجزن تھی ان کے پاس ایسی جنگی قوت

۳؎ قرآن حکیم، آلِ عمران: ۱۰۳، اس بارے میں حدیث قدسی بھی ہے کہ مسلمانوں کے ساتھ مسلمان کا تعلق ایسا ہے جیسے ایک دیوار کی اینٹیں جنکو ایک دوسرے کیساتھ جوڑ دیا جاتا ہے۔

۴؎ اسٹوڈرڈ، "The New World of Islam"، ص ۳۸

تھی، جس سے وہ حریف قوموں کی دست درازیوں کو روک سکے اور دنیا کی قیادت کے منصب پر فائز ہو سکے۔ ایک وقت میں عثمانی سلاطین تین براعظموں یورپ، ایشیا اور افریقہ پر حکومت کرتے تھے۔ اسلامی مشرقی ایران سے مراکش تک ان کے زیرِ فرمان تھے۔ اور یورپ میں وہ ویانا تک پہنچ گئے تھے۔ ترک ایسے وقت میں اسلام کے محافظ قرار پاتے تھے جب یورپ بعض قدرتی قوانین کے باوصف ونیز مسلمانوں سے تصادم کی بدولت قومی اور مذہبی شعور و احساس سے روشناس ہو رہا تھا۔ لیکن اس کی ترقی کی راہ میں ایک جانب ترکوں کی رکاوٹ تھی تو دوسری طرف ناپیدا کنار سمندر۔ وہ لامحالہ ان سمندروں میں اترنے پر مجبور ہوئے۔ جو پہلے ان کے لیے مانع ترقی تھے۔ راس امید والا راستہ دریافت ہونے سے پہلے یورپی تاجر قسطنطنیہ، اسکندریہ اور حلب کے بازاروں میں تجارت کرتے تھے۔ لیکن ترکان آلِ عثمان اور یورپ کی عیسائی قوموں میں جب باہم لڑائیوں کا لامتناہی سلسلہ شروع ہوا تو وہ منڈیاں ویران ہونے لگیں۔ اس وقت سے یورپ کی قوموں کو براہِ راست ان ملکوں تک پہنچنے کا شوق پیدا ہوا جہاں سے انھیں تجارتی سامان مل سکتا تھا۔[۵] لیکن یورپ کی سیاحت کا اہم محرک ہسپانوی عیسائیوں کا وہ مذہبی جنون بھی تھا جو اسلامی حکومتوں کو اندلس سے ختم کر دینے کے بعد افریقہ کے شمالی کناروں پر مور اور بربروں پر اپنا جوشِ انتقام صرف کرنا چاہتے تھے۔ ان افریقی مہمات نے سب سے پہلے یورپ کو افریقہ کے وحشی قبائل سے آشنا کیا اور اس سے انھیں تبلیغی کوششوں کے لیے ایک نیا میدان حاصل ہو گیا اور انھوں نے بڑھتے بڑھتے بحرِ ہند کی حکمرانی عربوں اور ترکوں سے چھین لی۔ حتیٰ کہ وہ لوگ راس امید تک پہنچ گئے۔ پھر واسکوڈے گاما اور کولمبس کی بحری مہموں نے یورپ کی خاصی حوصلہ افزائی کی۔ امریکہ اور ہندوستان کی دریافت نے اہلِ یورپ کے دلوں میں اولوالعزمی کے جذبات پیدا کر دیے۔ اب وہ براہِ راست ان ملکوں سے جہاں قدرتی ذخائر اور تجارتی سامان کی کمی نہ تھی، بہت کچھ دولت کما سکتے تھے، جو آئندہ ان کے لیے سائنس کے فروغ اور صنعتی انقلاب میں کام آنے والی تھی۔

---

۵ ویلز، "The Outline of History." ص ۱۹۴۱

رینکورٹ، "The Soul of India." ص ۱۸۴، ۹۴۲:

ترکان آل عثمان یورپ میں تھے اور یورپ کے ابھرتے ہوئے مستقبل کو قریب سے دیکھ رہے تھے۔ ان کے لیے یہ ممکن تھا کہ علم و عقل کے میدان میں پیشقدمی کریں اور یورپ کی عیسائی قوموں پر برتری حاصل کریں، لیکن ترکوں کی بدقسمتی سے زیادہ یہ مسلمانوں کی بدقسمتی تھی کہ عین ترقی و عروج کے زمانے میں ترکوں میں تنزل و انحطاط شروع ہو گیا اور ان میں زوال پذیر قوموں کی وہ تمام خرابیاں ظاہر ہونے لگی جن سے تاریخ کی کتابیں بھری پڑی ہیں ۵۶ ان کا تنزل صرف علم و حکمت ہی میں نہ تھا بلکہ یہ ایک ہمہ گیر عمومی انحطاط تھا۔ حتیٰ کہ وہ اپنے فنون جنگ میں بھی یورپ سے اس حد تک پیچھے رہ گئے تھے کہ ۱۷۷۴ء میں یورپ نے انھیں شرمناک شکست دی اور دنیا پر ظاہر ہو گیا کہ ترک جنگی طاقت میں یورپ سے پیچھے رہ گئے ہیں اور جو ہیبت و خوف عیسائی اقوام پر طاری تھا وہ جاتا رہا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایک سو سال کے عرصے میں ترکی کے مقبوضات رفتہ رفتہ ہاتھ سے نکلتے گئے اور مغربی طاقتیں ان پر قابض ہوتی گئیں۔ یورپ اب پوری توانائی سے وسیع و عریض دنیا کی طرف بڑھ رہا تھا۔ اسلامی ممالک کے اندرونی انحطاط نے اسے پیش قدمی کا موقع دیا۔ ہندوستان میں ہزار سالہ اسلامی حکومت انگریزوں کے قبضے میں آ گئی۔ مصر پر برطانوی عملداری قائم ہو گئی۔ فرانس شمالی افریقہ پہ تسلط جما رہا تھا۔ روس ایران اور وسطی ایشیا کے بعض علاقوں کو غصب کر چکا تھا۔

تحریک اتحاد اسلامی کا بڑا سبب عالم اسلام کا انحطاط بلکہ ترکوں کا زوال ہے۔ بارہ سو سال کے طویل انتشار و افتراق کے بعد یہ تاریخ میں پہلا بنیادی اسلامی نصب العین تھا جو عملی صورت اختیار کرنے کا خواہاں تھا ۵۷ یہ تحریک دراصل انحطاط و زوال سے نچنے کی ایک ناکام کوشش تھی کیونکہ یورپ اب علم و فن کی دولت سے اسقدر مالا مال تھا اور جہانبانی

---

۵۶ ان کا ایک بہتر تجزیہ خالدہ ادیب خانم نے اپنی تصنیف "ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش" میں کیا ہے؛ و نیز ابوالحسن علی ندوی "انسانی دنیا پر مسلمانوں کے عروج و زوال کا اثر" ص ۲۱۹ - ۲۲۴

۵۷ اسمتھ، "Islam in Modern History." ص ۸۹، سے بھی اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔

اور حکمرانی کے وسائل اس حد تک اس کے اختیار میں تھے کہ خلافت عثمانیہ اس کے مقابل نہ ٹھہر سکی۔ اسلامی دنیا کے سامنے یہ حقیقت اب پوری طرح واضح تھی اور اسے اپنے زوال کا شدید احساس تھا۔ اس احساس نے انیسویں صدی کے نصف آخر میں ان میں ہیجان اور اضطراب پیدا کر دیا۔ انھیں یہ بھی خیال ہوا کہ ہم غیر منظم ہیں اور ہمارے ابتلا کی اصل وجہ یہی ہے۔ انھیں اپنے نقصانات اور مصیبتوں کا افسوس تھا لیکن وہ اس قدر منتشر تھے کہ متحد ہو کر اس حالت کا مداوا کرنے کے قابل نہ تھے کیونکہ انھوں نے اس کے تدارک کے لیے جو بھی کوشش کی اس میں انھیں کامیابی نہ ہو سکی۔ چنانچہ اتحاد اسلامی کی تحریک کو منضبط اور افعال کرنے کے لیے کبھی کوئی مؤثر لائحہ عمل ترتیب نہ دیا جا سکا۔

یہ فی الحقیقت محض انحطاط سے نکلنے اور مسلمانوں کی سیاسی قوت اور ان کی تہذیب کو ایک ایسے وقت میں زوال سے بچانے کی ایک اضطراری کوشش تھی، جب خلافت عثمانیہ اپنی گزشتہ عظمت و قوت اور اپنی سخت جانی کی وجہ سے یورپ کی عیسائی طاقتوں سے نبرد آزما تھی اور اس کے مقابلے میں دوسری اسلامی مملکتیں رفتہ رفتہ مغربی استعمار کے قبضے میں آ چکی تھیں۔ ہندوستان میں مغلیہ حکومت کا خاتمہ ہوا، وسطی ایشیا میں روس نے سمرقند پر قبضہ کر لیا۔ اور بخارا کی امارت کو محض روس کی ایک ریاست تک محدود کر دیا۔ افریقہ میں برطانیہ نے مصر اور تیونس کو اپنے تسلط میں لے لیا، جرمنی نے دارالسلام تک اپنے قدم بڑھائے —— یہ سب واقعات انیسویں صدی کے نصف آخر میں پیش آئے۔ ان حالات میں آزاد اسلامی دنیا کی رہی سہی علامت سلطنت عثمانیہ ہی کو تمام مسلمان اپنی ناکامیوں کے بعد عہد اسلامی کی آخری یادگار سمجھ رہے تھے اور انھیں اس کے مصائب کے سبب جس میں وہ مبتلا تھی۔ اس سے ہمدردی محسوس ہو رہی تھی، ترکوں کے پیش نظر یہ صورت حال موجود تھی۔ اگر انھیں اس وقت اپنے اور دنیائے اسلام کے انحطاط کا رنج و ملال تھا، تو یہ کچھ عجب نہیں۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں ویانا کی شکست کے بعد ترکی میں یہ احساس عام تھا۔ اس وقت سلطان عبد العزیز کے ذہن میں یہ بات بیٹھ گئی تھی کہ اپنے اقتدار اور اپنی زوال آمادہ سلطنت کو بچانے کے لیے دنیائے اسلام کی پیشوائی کا اعلان سہارا ثابت ہو سکتا ہے۔ اگر بیرونی مسلمانوں کو ترکی کے زیر اثر لانے کی کوئی کوشش منظم طور پر کی گئی تو اس طرح انھیں بے پناہ طاقت حاصل ہو گی۔ پھر یہ حقیقت اپنی جگہ موجود تھی کہ شمالی افریقہ اور بلقان پر ترکی کا اثر و اقتدار اپنی

حیثیت کھوتا جارہا تھا۔ [۸] چنانچہ دنیائے اسلام بالخصوص ہندوستان، افریقہ، چین، جاوا وغیرہ میں اس غرض کے لیے، کہ خلافت کی اہمیت مسلمانوں پر واضح کریں، متعدد مبلغین روانہ کیے گئے [۹] اس کوشش سے اتنا ضرور ہوا کہ مختلف ممالک کے مسلمانوں کو خلافت کے ساتھ پہلے سے زیادہ دلچسپی پیدا ہو گئی۔ ترکی میں ایک اخبار "جوائب" اسی مقصد سے جاری کیا گیا۔ ترکی کا پریس ویسے بھی بالعموم انیسویں صدی کی آخری دہائیوں میں عیسائیت کے خلاف جہاد کی تبلیغ کر رہا تھا۔ [۱۰] اس وقت ترکی میں اپنے سیاسی پس منظر کے سبب فضا عیسائیت کے خلاف تھی۔ اسی طرح "پیک اسلام" سلطان کے ذاتی مطبع میں خاص ہندوستان کے لیے شائع کیا جاتا تھا اور جو ۱۸۸۴ء میں ہندوستان میں تقسیم ہوا۔ [۱۱] لیکن سلطان اتنے بڑے کام کی مشکلات سے عہدہ برآ نہ ہو سکے۔ ان کی معزولی کے بعد اس تحریک میں سلطان عبدالحمید کے سبب کچھ جان پڑ گئی۔

تحریکِ اتحادِ اسلامی کی نشر و اشاعت میں سلطان عبدالحمید کے لیے وہ صورت حال معاون ثابت ہوئی جس سے ان کے دور کا عالم اسلام اور بالخصوص ترکی دوچار تھا۔ سلطان عبدالحمید میں ذاتی کمزوریوں اور مطلق العنانی کے باوجود نظم و نسق اور سیاسی امور کی انجام دہی کی بعض مثالی خصوصیات تھیں۔ انھوں نے اپنے ۳۳ سالہ دورِ حکمرانی و خلافت میں اپنی مجموعۂ اضداد شخصیت اور حکمتِ عملی سے خلافت کے زوال آمادہ منصب کو انحطاط سے محفوظ رکھنے

---

[۸] لیوس: "The Emergence of Modern Turkey." ص ۱۲۲؛ نیمجر: "The Khilafat Movement in India." ص ۳۵

[۹] ولفرڈ اسکاون بلنٹ، "The Future of Islam." ص ۹، وبعدہٗ

[۱۰] ایضاً، "The Evolution of Indo-Muslim Thought." ج ۲، ص ۱۸۲، ۱۰۴

[۱۱] ٹائن بی، "Survey of International Affairs, 1925." ص ۴۱

کی کوشش کی بلکہ اسے ایک عالمگیر اتحادِ اسلامی کا مرکز قرار دینے میں کامیابی حاصل کی اور منصب خلافت اور ترکی کے سیاسی مسائل کو مسلمانانِ عالم کی تمام توجہات اور ہمدردیوں کا مستحق بنایا[۱۲]۔ بہت ممکن ہے کہ سلطان نے اتحادِ اسلامی کی جس تحریک کی سرپرستی شروع کی وہ اس غرض سے ہو کہ ترکی میں دستوری حکومت کے مطالبے اور جدید خیالات کے حامل انقلابیوں کے خلاف دنیائے اسلام کی ہمدردیاں حاصل کی جائیں۔ لیکن یہ امر بھی ناممکن ہے کہ یہ تحریک روس کی اس تحریک کے ردِ عمل اور اس سے بچاؤ کے لیے شروع کی گئی ہو جو "پان سلیوزم" کے نام پر ترکی کے بعض فرقہ پرور عناصر کو ترکی سے علیحدہ کرنے کے لیے روبہ عمل تھی[۱۳]۔ بہر حال یہ امر اپنی جگہ حقیقت رکھتا ہے کہ اتحادِ اسلامی کا تصور ان ممالک کے مسلمانوں کے لیے زیادہ جاذبیت رکھتا تھا جو مغربی استعماری طاقتوں کے تسلط میں آ چکے تھے۔ روس نے اب تک متعدد مرتبہ ترکی کو سیاسی اور سرحدی زک پہنچائی تھی۔ برطانیہ بھی اگرچہ ایک خاص زمانے تک روس کی رقابت کی وجہ سے ترکی کا غمگسار بنا رہا تھا، لیکن ۱۸۸۰ء کے بعد اس نے بھی اپنی حکمتِ عملی میں تبدیلی اختیار کر لی تھی۔ سلطان نے بہت زیادہ توجہ ان مسلم ممالک کی طرف مبذول کی جو روس اور برطانیہ کے تسلط میں ہوئے تھے۔ تحریک کی تبلیغ واشاعت کے لیے ایک ادارہ تشکیل دیا گیا اور قسطنطنیہ کو اس کا مرکز بنا کر وہاں سے دیگر اسلامی ممالک کو مبلغ بھیجے جانے لگے۔[۱۴] اس اثنا میں سلطان کے لیے سید جمال الدین افغانی کا تعاون بڑا کارگر اور نہایت مفید ثابت ہوا۔ اس تحریک کو افغانی کی عدیم النظیر شخصیت ان کی ذہانت، پیش بینی، حرکت وعمل اور اثر اندازی کے سبب خاصی مقبولیت اور شہرت حاصل ہوئی۔ ان کی تمام کوششوں اور مسلسل جد وجہد کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ تمام مسلم اقوام ایک حکومت اسلامی کے ماتحت متحد ہو جائیں اور ان سب پر ایک خلیفۃ المسلمین کا قطعی اور کلی اقتدار

---

[۱۲] ایلن، "The Turkish Transformation."

[۱۳] اسٹورڈ، تصنیف مذکور، ص ۵۵، وینز کشنر "The Rise of Turkish Nationalism." ص ۷، ۸، یہاں اس نوع کی دیگر تحریکوں کا حوالہ بھی دیا گیا ہے۔

[۱۴] ٹائن بی، تصنیف مذکور، ص ۴۱

ہوش[۱۵] جس طرح اسلام کے پُرافتخار دور میں ہوتا تھا۔ بعد میں اسلام کی متحدہ طاقت متواتر اختلافات اور نزاعات سے منتشر ہو گئی اور مسلمان ممالک جہالت اور بے بسی میں مبتلا ہو کر مغربی استعمار کے تسلط کا شکار ہو گئے۔ ان کے خیال میں محض اتحاد اسلامی ہی مسلمانوں کو عیسائیت اور مغربی استعمار سے نجات دلا سکتا ہے۔[۱۶] اس سلسلے میں انھوں نے ایک مسلم جمہوریہ کی بابت سوچا تھا، جس میں مرکزی ایشیا کی جمہوریتیں، افغانستان اور ہندوستان کے شمال مغرب کے مسلم اکثریت والے علاقے شامل تھے[۱۷]۔ انھیں اس سے زیادہ بحث نہ تھی کہ یہ مرکز ترکی میں ہو یا اسلامی دنیا کے کسی اور حصے میں۔ اپنے اس منصوبے کے تحت ان کا یہ پیغام تھا کہ علماء تمام روئے زمین پر ایک دوسرے سے متحد و مربوط ہو جائیں اور مختلف ممالک میں اپنے مراکز بنالیں تاکہ اتحاد کے موقع پر اس کی طرف رجوع کر سکیں۔ مختلف مراکز کا ایک مرکز کلی قرار دیں جس پر سب کو جمع کرنے کی سعی کریں۔ یہ مرکز مقامات مقدسہ میں ہو، جن میں سب سے اشرف و انسب حرم کعبہ ہے۔ اس طریقے سے وہ دین کو مضبوط و محفوظ بنا سکیں گے اور دشمنوں کے حملوں سے بچا کر آفات و حوادث کے مواقع پر امت کی ضروریات پوری کر سکیں گے۔ اتحاد اسلامی کے لیے افغانی کا عملی اظہار مکہ معظمہ میں "ام القریٰ" انجمن کے قیام سے بھی ہوتا ہے، جس کی تشکیل انھوں نے اس مقصد سے کی تھی کہ پورے عالم اسلام کے لیے ایک خلیفہ مقرر کیا جائے[۱۹]۔

اپنے مقاصد کے اعتبار سے افغانی میں بے پناہ قوت کردار، وسیع علم و فضل، انتھک جوشِ عمل، بے مثال جرأت و بے باکی اور تقریر و تحریر میں غیر معمولی فصاحت تھی۔ ان کی تعلیمات نے ایران، مصر، ترکی اور ہندوستان میں ایسے جذبات بیدار کر دیے جو پہلے خوابیدہ تھے اور جنھوں نے عالم اسلام کے نقطۂ نظر کو تبدیل کرنے، اسلامی فکر کو موجودہ حالات کے ساتھ مطابقت دینے، انھیں

---

[۱۵] کریگ "Counselsin Contemporary Islam." ص ۴۳، [۱۶] روزنتھال "Islam in the Modern National State." ص ۴۴ [۱۷] افغانی، "مضامین جمال الدین افغانی" ص ۱۷۔ [۱۸] مشمولہ: "تہذ انتقار"، تصنیف مذکور ص ۳۹۳

[۱۹] براؤن، "Persian Revolution." ص ۱۰۶

خود اعتمادی، عزت نفس، آزادی کی ترغیب دینے میں نمایاں حصہ لیا۔ سلطان عبدالحمید نے ان کی شخصیت اور اس کے سحر سے پورا پورا فائدہ اٹھانا چاہا۔ افغانی خوب جانتے تھے کہ سلطان عبدالحمید اس منصب کے اہل نہیں ہیں [۱۲۰] اور انھوں نے خلافت کی تحریک کو اپنی بساط کا مہرہ بنایا ہے۔ وہ سلطان کے خیالات اور ارادوں سے نا آشنا تھے، لیکن جس طرح سلطان ان کی ذات سے اپنے مقاصد پورے کرانا چاہتے تھے اسی طرح افغانی سلطان کے نام اور افکار سے تحریک اتحاد اسلامی کو تقویت پہنچانے کی فکر میں تھے [۱۲۱]۔ ان دونوں کے اشتراک مقصد سے مختلف ممالک کے مسلمانوں میں ایک رابطہ قائم ہو گیا۔ ان میں بیداری اور احساس قومی کے آثار نظر آنے لگے، جو معدوم ہو رہے تھے۔ انھیں خلافت کے زوال اور اس کی بے بسی پر افسوس ہونے لگا، جو اتحاد اسلامی کی ایک علامت تھی۔ اور ترکوں کے ساتھ خاص دل چسپی پیدا ہوئی۔

بیسویں صدی کے اوائل میں قومیت کے ظہور کا دور دورہ تھا، جو ترکی میں 'انجمن اتحاد و ترقی' کے عروج کے ساتھ وابستہ ہے۔ سلطان عبدالحمید کو ان کے شخصی اقتدار اور اس کے جبر و استبداد کے خلاف نوجوان ترکوں کی دستوری انقلاب کی تحریک کے کامیاب ہونے کی وجہ سے بالآخر خلافت سے معزول ہونا پڑا۔ ساتھ ہی نوجوان ترکوں کا میلان اتحاد تورانی کی جانب ہونے کے سبب غیر ترکی علاقوں سے اتحاد اسلامی سے بے دلی پیدا ہو گئی۔ ترکی میں یہ تحریک سیاسی مقاصد کے علاوہ معاشرتی مقصد کی بھی حامل تھی۔ یہ نوجوان ترکوں کی، اسلام پر تنقیدی نظر ڈالنے اور مکمل اصلاح و تجدید، کی کوششوں کا ایک طرح سے ردعمل بھی تھی۔ اس تحریک کا ایک نصب العین یہ بھی تھا کہ ابتدائی عہد اسلام کی خالص اسلامی معاشرت اختیار کی جائے اور مغربی تہذیب و معاشرت سے اجتناب کیا جائے، جس کی تلقین نوجوان ترک کرتے تھے۔ اس نقطۂ نظر کا ایک بڑا حامی محمد عاکف شاعر تھا۔ اور اس حلقے سے ایک ہفت روزہ اخبار "سبیل الرشاد" شائع ہوتا تھا جس میں ان خیالات کی اشاعت کی جاتی تھی۔ یوں تحریک اتحاد اسلامی کو بڑے مد و جزر دیکھنے پڑے لیکن ۱۹۱۱ء کے بعد مغربی طاقتوں نے ترکوں کے ساتھ جو مزید زیادتیاں کیں انھوں نے ترکوں، عربوں اور دیگر مسلمانوں میں پھر اتحاد کے جذبات پیدا کر دیے۔ دنیائے اسلام میں 'تحفظ خلافت' کے جذبے کے

---

[۱۲۰] آرنلڈ، "The Caliphate." ص ۱۷۶۔ [۱۲۱] عبدالغفار، تصنیف مذکور، ص ۲۷۶

تحت اتحاد اسلامی پر پھر زور دیا جانے لگا۔ خود ترکی پر طاری ہونے والے مصائب کے زیر احساس "انجمن اتحاد و ترقی" نے ۱۹۱۱ء میں سالونیکا میں اتحاد اسلام کانگریس منعقد کی جس میں اس تحریک کے احیاء کے لیے نئی تجاویز طے کی گئیں ۲۲ ان کے مطابق عالم اسلام کے نمائندوں پر مشتمل ایک کانگریس ہر سال قسطنطنیہ میں منعقد کرنا طے پایا، بعض مبلغین روانہ کیے گئے، مذہبی فرقہ وارانہ منافرت کو، جس نے اسلام کی اندرونی وحدت کو ہمیشہ نقصان پہنچایا ہے، ختم کرنے کی اہمیت جتلائی گئی خاص طور پر سنی اور شیعہ اختلافات کو دور کرنے کی بھی کوشش کی گئی۔ چنانچہ اسی سال متعدد عثمانی اور ایرانی علماٗ نجف میں جمع ہوئے اور اپنے دستخط سے اس مضمون کا ایک بیان شائع کیا کہ دونوں فرقوں میں کوئی اختلاف نہیں اور دونوں سلطنتوں کے باہمی تعاون اور اشتراک عمل پر زور دیا ۲۳ نوجوان ترکوں کی اس اتحاد پسندی کا بہت اچھا اثر ہوا۔ نہ صرف عرب بلکہ دنیائے اسلام میں ان کیساتھ ہمدردی کا اظہار ہوا۔ ۲۴ اور اس کا بھرپور مظاہرہ تنسیخ خلافت تک ہوتا رہا۔ جنگ عظیم کے دوران متعدد اسلامی ممالک نے ترک فوجوں کی تیمارداری کے لیے ہلال احمر انجمنیں تشکیل دیں اور انھیں ترکی بھیجا، حجاز ریلوے کی تعمیر بھی متعدد اسلامی ممالک میں جمع ہونے والے چندے کے ذریعے

---

۲۲ زین این زین "Arab Turkish Relations and the Emergence of Arab Nationalism." ص ۵۵۔۷۶، کیڈی کے مطابق پہلے پہل اتحاد اسلامی کی اصطلاح نوجوان ترکوں نے ہی استعمال کی — جو جرمنی اور اٹلی کے اتحاد اور "پان سیلوزم" سے متاثر تھے — "Pan-Islam as Proto-Nationalism." مشمولہ "Journal of Modern History." مارچ ۱۹۶۹ء ص ۲۰۔

۲۳ محمد عزیز "دولت عثمانیہ" ج ۲، ص ۴۲۸؛ ایران میں اس بارے میں، افغانی کی معیت میں، مرزا آغا خان کرمانی مستعد ہوئے اور انھوں نے خطوط کے ذریعے متعدد علماٗ کو اتحاد اسلامی کا لائحہ عمل اختیار کرنے کی تلقین کی، اور انھیں جمال الدین افغانی کا پیغام پہنچایا — کیڈی "Religion and Rebellion in Iran." ص ۱۳۲۔

۲۴ تفصیلات کے لیے "Encyclopaedia Britanica." عنوان "Pan-Islamism." ______

عمل میں آئی۔ یہ سب اس جذبے کا اعلانیہ اظہار تھا[25] لیکن اس دوران اس جذبے کو بعض ایسی سیاسی مجبوریوں، مصلحتوں اور وطنی قومیت کی تحریکوں کا سامنا کرنا پڑا، جو ہر ملک میں اپنے اپنے حالات کے مطابق شروع ہوئی تھیں، چنانچہ یہ تحریک جاری نہ رہ سکی۔

اس تحریک سے کوئی نتائج تو برآمد نہ ہو سکے لیکن اتنا ضرور ہوا کہ مختلف ممالک کے مسلمانوں کو ایک دوسرے کے مسائل سے دل چسپی ہوئی اور اس کے حامیوں نے سامراجی تسلط کیخلاف اپنے جذبات ظاہر کرنے شروع کیے، مثلاً ہندوستان میں تحریک خلافت نے مسلمانوں کو برطانوی اقتدار کے خلاف بیدار کیا۔ تنسیخ خلافت کے بعد، جبکہ یہ بات واضح ہوگئی تھی کہ مسلمانوں کو ایک مملکت کے تحت متحد کرنے کی توقعات حقیقت سے بعید تھیں، لیکن پھر بھی اتحاد اسلامی کے خیال کو ترک نہیں کیا گیا۔ اب بھی اس کو نصب العین کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہوئے بہت سے مسلمانوں پر یہ بات منکشف ہو چکی تھی کہ موجودہ سماجی اور تاریخی حالات میں اس کا حصول ناممکن تھا۔ اس کے ایک متبادل کی حیثیت سے اسلامی اتحاد کے تصور کو اسلامی جمعیت اقوام کے نئے خیال میں پیش کیا گیا[26]۔ اپنے نتائج کے اعتبار سے یہ تحریک ایک خواب نظر آتی ہے جو بعض زعمائے ملت نے دیکھا تھا۔ ان کے ذہنوں میں اتحاد اسلامی کے جو تصورات موجزن تھے وہ، اس حالت میں، جبکہ ملت کی ذہنیت، اتحاد، تعاون اور اخوت کے میلان سے محروم ہو چکی تھی، کیسے کامیاب ہو سکتے تھے۔ اور بالفرض محال اگر یہ تحریک فعال اور مقبول ہو جاتی تو اسلامی سلطنتوں کا اتحاد، اس حالت میں کہ وہ آزادی سے محروم تھیں، کس صورت میں تشکیل پاتا؟ یہ ایک عارضی، وقتی اور تصوراتی اتحاد ہوتا۔ آزاد خیال مسلمان جو مغربی تعلیم اور سیاست کے مغربی تصورات سے آشنا ہو رہے تھے، اس اندیشے میں مبتلا تھے کہ اتحاد اسلامی کہیں دوبارہ استبداد اور شخصی حکومت کے اجراد کا باعث نہ ہو؟ افغانی کے بعد اس تحریک کو ان کی طرح کوئی اور نہایت بااثر، فعال، سحر انگیز اور ذہین رہنما نہ مل سکا، جو بعد کے مظاہر میں مسلمانوں کے عالمگیر زوال

---

[25] شوکت علی، "Pan Movements in the Third World." ص ۱۹۸؛ دنیز نیمیجر، تصنیف مذکور، ص ۳۸

[26] ماریتا اسٹنے پانیٹس: "Development of the Concept of Nationalism." ص ۳۱

اور اس کے بڑھتے ہوئے اختلاط کا سدِ باب کر سکتا۔ اور جو راہنما ان خصوصیات کے حامل تھے انھوں نے اپنے لیے کسی اور راہ کا انتخاب کیا۔ مدحت پاشا، خیر الدین تیونسی اور سید احمد خاں نے اپنے اپنے ماحول تک محدود رہ کر حقیقت پسندی، اعتدال، اور مصلحت میں اپنا نصب العین متعین کیا۔ اس وقت کی دو اہم اور مؤثر تحریکات وہابی تحریک اور سنوسی تحریک نے بھی اتحاد اسلامی کی طرف خاص رجوع نہیں کیا —— اگر اس تحریک کو ان تحریکات کا تعاون حاصل ہوتا تو ممکن تھا کہ اس کو زیادہ دوام حاصل ہوتا۔

ترکی کے علاوہ جن ممالک میں اس تحریک کے پھلنے پھولنے کے خاصے روشن امکانات موجود تھے، وہ برطانوی تسلط میں تھے۔ مصر کی ترکی النسل آبادی برطانوی حکومت کی شدید مخالف تھی۔ مصر اس دور میں سلطنت عثمانیہ کا باج گزار صوبہ تھا۔ وہاں کے تعلیم یافتہ طبقے میں اور بالخصوص علمائے ازہر میں افغانی کا بڑا گہرا اثر تھا۔ اور خصوصیت کے ساتھ محمد عبدہٗ اور رشید رضا نے انکے خیالات کی زبردست تبلیغ کی۔ مصری مسلمان تمام دنیا کے مسلمانوں کی طرح خلیفۃ المسلمین کے ساتھ روحانی عقیدت کا اظہار کرتے تھے اعرابی پاشا اور مصطفیٰ کامل مصر میں اس رابطے کو تقویت پہنچانے کا باعث ؎ تھے۔ لیکن سلطان عبد الحمید کا استبداد ان مصلحین اور علماء کو آزار دینے کے درپے رہتا تھا چنانچہ وہ سلطان کی شخصی حکومت کو اچھا نہ سمجھتے تھے۔ دستوری آئین انقلاب کے بعد جدید دستور میں ترکی کے عربی صوبوں کے ساتھ کچھ بے انصافیاں کی گئی تھیں اور اس کے علاوہ "انجمن اتحاد و ترقی" کی مغرب پسندی نے ترکی اور عرب، شام اور فلسطین میں بے گانگی کے آثار پیدا کر دیے تھے۔ جنگ عظیم کے دوران مسلمانوں نے ترکی اور جرمنی کے اتحاد کو ناپسند کیا تھا۔ ان کے نزدیک یہ جنگ جہاد کا درجہ نہیں رکھتی تھی جیسا کہ شیخ الاسلام نے اپنے فتوے کو جاری رکھتے ہوئے کہا تھا۔ کیونکہ برطانیہ اور جرمنی اسلام کے یکساں طور پر مخالف ہیں۔ اس دوران شریف مکہ اور وہابیوں کے درمیان موجود مخاصمت کی وجہ سے بھی شدید صدمہ پہنچا۔ وہابی، شریف مکہؐ کی اس خواہش کی راہ میں رکاوٹ تھے، جس کے تحت وہ خلیفۃ المسلمین ہونا چاہتا تھا۔ شریف مکہ نے وہابیوں کے کفر کا ایک فتویٰ شائع کیا جس میں ان کے مختلف

؎ تفصیلات کے لیے: روزنتھال، تصنیف مذکور، ص ۱۱۸ - ۱۱۹ و بعدہٗ۔

عقائد کو بنیادِ کفر قرار دیا ۲۸ اس نزاع نے تحریک اتحادِ اسلامی کے جذبات کو خاصی ٹھیس پہنچائی۔ سلطنت عثمانیہ کے خاتمے کے بعد شام، فلسطین، عراق اور حجاز ترکی سے علیحدہ ہو گئے۔ پھر اس تحریک کو سب سے شدید نقصان وطنی قومیت کی تحریکوں سے پہنچا، جو مغربی تعلیم اور جدید سیاسی تصورات کے عام ہونے کے سبب تقریباً ہر ملک میں رونما ہو رہی تھیں۔ عین اس تحریک کے عروج کے زمانے میں مصر اور ترکی، جو اس تحریک کے لیے نہایت زرخیز خطے تھے، ان خیالات کی آماجگاہ بن رہے تھے کہ مسلمانوں کو اپنے اپنے ملک میں رہ کر ترقی اور عروج حاصل ہو سکتا ہے۔ یہ لادینیت کی دراصل وہ روح تھی جو نو آبادیت میں مغربی استعمار کے خلاف ہونے والی جدوجہد کو ناکام بنانے کے لیے در آئی تھی اور اس کا رخ محض ملک کی آزادی کی حد تک محدود رہا ۲۹ اب ان کے سامنے اپنے سیاسی مسائل تھے اور کوئی ایسی اہم بنیاد موجود نہیں تھی کہ وہ اپنے دائرے سے نکل کر دوسرے اسلامی ممالک کے ساتھ سیاسی طور پر منسلک ہو سکتے۔ مصر میں اخوان المسلمین اور السلفیہ کی تحریکوں نے ایک حد تک اس جذبے کو عام کرنے کی کوشش کی، اور کسی حد تک اسے مقبولیت بھی حاصل ہوئی ۳۰ لیکن لادینی قومیت کا ارتقا مصر اور دیگر ممالک میں اتحادِ اسلامی کے جذبات میں کمی کا سبب بنا۔ خلافت کی تنسیخ کے علاوہ متعدد اسلامی ممالک انڈونیشیا، ملائشیا، شمالی افریقہ اور جنگ عظیم اول کے بعد دیگر عربی علاقوں کا برطانوی اور فرانسیسی مقبوضات میں شامل ہونا بھی اس تحریک کی ناکامی کا ایک سبب تھا۔ اس کے بعد کی دنیائے اسلام اختلاف و انتشار کے سبب اتحاد و اخوت کی صفات سے محروم ہے۔ اس میں مقاصد اور غایت کی وحدت موجود نہیں۔ اور پھر اس سے بڑھ کر وطنی قومیت کے تصورات انھیں اپنے خول میں

---

۲۸ کچھ مزید اسباب و تفصیلات کے لیے، آرنسٹ ڈون "ترکوں سے عربوں کے انحراف میں کن نظریات کا کتنا دخل تھا"، مشمولہ: جیمز کرٹیز بک اور آر بیلی وائنڈر "دنیائے اسلام"، ص ۳۲۹ - ۳۵۳۔ ۲۹ گب، "Whither Islam." ص ۴۲، ۴۵۔ ۳۰ تفصیلات کے لیے شوکت علی، تصنیف مذکور، ص ۲۰۵ - ۲۱۱ وبعدہ؛ روزنتھال، تصنیف مذکور، ص ۱۲۱، ۱۲۲۔

محدود کیے ہوئے ہیں۔ برعظیم پاک و ہند اور مصر میں اتحادِ اسلامی کے جذبات سے اب تک کچھ لوگ سرشار ہیں، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عالم اسلام اب کسی مشترکہ افتاد اور یکساں مذہبی اور قومی حادثے کے بغیر کبھی متحد نہیں ہو سکتا۔ اتحادِ اسلامی کی تحریک نے ترکی اور مصر کے علاوہ ایران اور ہندوستان میں عروج حاصل کیا۔ ایران کے بعض مقتدر علماء مثلاً مرزا ابوالحسن شیخ الرئیس قاجار کے نزدیک عثمانی خلیفہ کو تمام دنیائے اسلام کے لیے ایک مرکزی حیثیت حاصل ہونی چاہیے۔ مرزا ابوالحسن نے استنبول میں افغانی کی تحریک، اتحادِ اسلامی میں شرکت اختیار کر لی تھی۔ وہ ایک اچھے مصنف تھے، جن کی تحریروں نے اوائل صدی میں تحریک اتحادِ اسلامی کو تقویت پہنچائی[۳۱]۔ ان کے علاوہ ملا محمد کاظم خراسانی اور شیخ عبداللہ مازندرانی جیسے مقتدر علما بھی تحریکِ اتحادِ اسلامی سے متاثر ہوئے۔ ان دونوں نے، جن دنوں وہ عراق میں مقیم تھے، بعض دیگر اعلیٰ پایہ کے علماء کے ساتھ، ایک مشترکہ بیان میں گزارش کی کہ ترک اور ایرانیوں کو متحد ہو جانا چاہیے[۳۲]۔ اسی طرح کے اور بیانات بھی دیگر علماء، جیسے شریعت اصفہانی اور سید اسمٰعیل صدر کی جانب سے جاری ہوئے۔ ایران میں افغانی کے اثرات ان افراد پر بھی تھے جن کا تعلق انتظامیہ سے تھا اور جنھوں نے ایران کے سابقہ دور کے خاتمہ میں سرگرم حصّہ لیا۔

اسلام برعظیم پاک و ہند میں ایک مؤثر طاقت ثابت ہوا ہے اور اس نے دیگر ممالک اسلامیہ کے مقابلہ میں اقوام اور ذاتوں کے منفرق و منتشر اجزا کو ایک قوم کی صورت میں ڈھال دیا ہے۔ اس لحاظ سے اتحادِ اسلامی کے لیے سب سے زیادہ سازگار سرزمین برعظیم ہی ہے اور یہاں اس کی مقبولیت کے خاصے امکانات تھے کیونکہ مسلمان ہندوؤں کے مقابلے میں یہاں اقلیت میں تھے۔ انھیں اکثریت کے سیاسی اور تہذیبی غلبے کا شدید احساس تھا۔ ان کے لیے اتحاد کی ضرورت زیادہ اہمیت رکھتی تھی کیونکہ انھیں ہندو اکثریت

---

[۳۱] مرزا ابوالحسن "اتحادِ اسلام" (مئی ۱۸۹۴ء) ص ۱، تفصیلات کے لیے:
عبدالہادی حیری، "Shi'ism and Constitutionalism in Iran." ص ۸۰

[۳۲] ایضاً، ص ۸۰ - ۸۱

سے تحفظ کے لیے اپنے ہم عقیدہ اقوام کا تعاون درکار تھا۔ بیسویں صدی میں تحریک خلافت کے پس پشت ان جذبات و احساسات کا بھرپور اظہار ہوا ہے۔

ہندوستان اور عالم اسلام کا رابطہ اسلام کے دور اوّل سے قائم ہے۔ ویسے عربوں سے ہندوستانیوں کے تجارتی تعلقات زمانۂ ماقبل تاریخ سے استوار تھے[۳۳] نزول اسلام کے بعد آس پاس کے دوسرے ملکوں کی طرح ہندوستان بھی اسلام سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکتا تھا۔ عربوں کی تبدیلیٔ مذہب کے بعد ہندوستانی ساحلوں کی عرب نوآبادیاں، جو یہاں زمانۂ قدیم سے آباد تھیں، اسلام کی تبلیغ و اشاعت سے متاثر ہو کر مسلمان ہوئیں[۳۴]۔ سندھ کا علاقہ ایران کے زیر اثر ہونے کی وجہ سے ایران کے فتح ہونے کے بعد خود بخود مسلمانوں کے زیر اثر آ گیا۔ پھر حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت سے برعظیم پاک و ہند اور عربوں کے درمیان ایک ایسا مضبوط رشتہ قائم ہو گیا ـــــ جو آج تک بدستور قائم ہے[۳۵] مسلمانوں کی جو آبادیاں یہاں قائم تھیں، اور جو مسلمان یہاں آباد تھے یا یہاں کے وہ باشندے جو اسلام قبول کرتے رہے، وہ برابر کسی نہ کسی خلافت سے اپنے کو وابستہ سمجھتے رہے[۳۶] یہاں تک کہ جب یہاں مسلمان دو فرقوں میں تقسیم ہو گئے، ایک اہلسنت اور دوسرے باطنیہ شیعہ، تو بھی انھوں نے عالم اسلام سے اپنے اپنے طور پر اپنا رابطہ استوار رکھا۔ اہلسنّت کا مرکز بدستور خلافت عباسیہ تھی اور باطنیہ شیعہ مصر کے فاطمی سلاطین کو اپنا خلیفہ سمجھتے رہے[۳۷] ہندوستانی مسلمانوں کے لیے خلیفہ کے ایک قانونی نائب محمود غزنوی کا پنجاب کے بڑے حصّے کو تسخیر کر لینا زیادہ اہمیت رکھتا تھا[۳۸] اس طرح پنجاب مشرقی خلافت کا ایک حصّہ ہو گیا۔ محمود کے فرزند مسعود

---

[۳۳] تفصیلات کے لیے: سید سلیمان ندوی، "عرب و ہند کے تعلقات" اور قاضی اطہر مبارک پوری "عرب و ہند عہد رسالت میں"۔ [۳۴] سلیمان ندوی "عرب و ہند کے تعلقات"، ص ۵۴-۵۵؛ آرنلڈ "The Preaching of Islam." ص ۲۹۰-۲۹۱۔ [۳۵] سلیمان ندوی "خلافت اور ہندوستان" مشمولہ "مقالات سلیمان" ج ۱، ص ۱۱۲۔ [۳۶] تفصیلات کے لیے: قاضی اطہر مبارک پوری "ہندوستان میں عربوں کی حکومتیں"، ص ۴۱، ۴۸، ۵۰، ۱۰۵ وغیرہ۔ [۳۷] سلیمان ندوی "خلافت اور ہندوستان"، ص ۱۱۶۔ [۳۸] ایضاً، ص ۱۱۷-۱۱۹

کو بھی خلفائے عباسیہ کی سند حاصل تھی[۳۹] دیگر غزنوی سلاطین نے بھی نہایت صدق دل کے ساتھ اپنی ماتحتی کا اعتراف کیا۔ اس طرح جب معزالدین محمد بن سام نے پنجاب کو فتح کیا تو وہاں خلفائے عباسیہ کی اطاعت کی روایت مستقل ہو چکی تھی[۴۰] غزنوی سلاطین کے بعد غوریوں کے خاندان میں سے بھی اکثر سلاطین نے دربارِ خلافت سے اپنے تعلقات کو استوار رکھا[۴۱]۔

عوام کے دل میں بھی خلافت کی بے حد عظمت تھی۔ وہ اسے اسلامی اقتدار اعلیٰ کا مرکز و منبع سمجھتے تھے ہر چند کہ خلافت عباسیہ اپنی زندگی کے آخری دن پورے کر رہی تھی لیکن سلاطین دہلی اس مرکز اسلامی سے اپنے آپ کو وابستہ رکھنا ایک اہم قانونی ذمہ داری تصور کرتے تھے۔ سلطنت دہلی کے دور میں سب سے باضابطہ اور مکمل رابطہ التتمش نے قائم کیا۔ اس نے اپنی قلمرو کو ایک باقاعدہ سلطنت کے قالب میں ڈھال دیا[۴۳] التتمش کے بعد جلال الدین خلجی، علاؤالدین خلجی، محمد بن تغلق، فیروز شاہ تغلق وغیرہ نے دربارِ خلافت سے اپنے تعلق کو برقرار رکھا۔ ان تمام میں خصوصیت کے ساتھ محمد بن تغلق نے عالم اسلام سے روابط کو اور زیادہ قریبی اور مستقل کیا نہ صرف اس نے دربار خلافت سے اپنے تعلقات کو مستقل حیثیت دی بلکہ دیگر اسلامی ممالک سے بھی روابط بڑھائے! اس اعتبار سے وہ بجا طور پر ہندوستان میں اتحاد اسلامی کا پہلا داعی تھا[۴۴] یہ اس کی کوششوں کا نتیجہ تھا کہ سلطنت دہلی میں بغداد کے خلفاء کا سلسلہ ختم ہونے کے باوجود بھی خلیفہ کی اطاعت کے مفروضہ کو جاری رکھا گیا۔ عملاً سلطنت مستقل بالذات تھی اور ایک مقتدر مملکت کے تمام اختیارات کی حامل۔

۳۹؎ ایضاً، ص ۱۱۹؛ اشتیاق حسین قریشی "Administration of the Sultanate of Delhi." ص ۲۵۔ ۴۰؎ ایضاً، ص ۱۲۶۔ ۴۱؎ سلیمان ندوی "خلافت اور ہندوستان" ص ۱۲۰۔ ۴۲؎ اشتیاق حسین قریشی، "Administration of the Sultanate of Delhi." ص ۲۴؛ خلیق احمد نظامی "سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات" ص ۸۰۔ ۴۳؎ سلیمان ندوی، "خلافت اور ہندوستان" ص ۱۲۱۔ ۴۴؎ عزیز احمد، "اسٹڈیز" ص ۸

تیمور کے حملے کے بعد خضر خاں نے ایک نئے خاندان کی حکومت قائم کی تو اس نے شاہی خطاب اختیار نہیں کیا۔ اور اسی طرح لودھی حکمرانوں نے بھی امورِ خلافت میں کوئی دلچسپی نہیں لی[۴۵] پھر جہاں تک مغلوں کا تعلق تھا وہ پہلے ہی خلافت کے تسلسل کو نقصان پہنچا چکے تھے۔ فاتح مغلوں کی اولاد نے اس نظریے کو اختیار کیا کہ ہر سلطان اپنی قلمرو میں خلیفہ بھی ہے[۴۶] چنانچہ بابر نے دہلی کو فتح کیا تو اس نے ہندوستان میں اس روایت کو جاری کیا۔ اس لیے ہندوستان کے مغل حکمرانوں کے عہد میں یہ تصور کہ سلطنت دنیائے اسلام کا ایک لازمی جزو ہے، کم زور پڑ گیا تھا[۴۷] آخری دنوں میں ٹیپو سلطان نے عثمانی خلفاؑ سے درخواست کر کے اپنے آپ کو تسلیم کرا لیا تھا ـــــ یہ ایک منفرد اور استثنائی مثال تھی[۴۸] چونکہ دینیدار مسلمان کسی ایسے شخص سے کامل وفاداری کا اقرار کرنے کے خلاف تھے جس کے پاس اپنے اختیار حکومت کے لیے کوئی آئینی منظوری نہ ہو۔ برعظیم میں اس وقت آئینی اختیار صرف مغل دربار سے حاصل ہو سکتا تھا۔ لیکن نظام کے ساتھ مخاصمت کے سبب مغل دربار سے اسے کسی قسم کی امید نہیں تھی، چنانچہ ٹیپو نے یہ ضروری سمجھا کہ سلطان ترکی سے شاہی سند حاصل کر لی جائے۔

مغلیہ سلطنت کے دورِ زوال میں جب مختلف اطراف اور صوبوں میں انگریزوں کا تسلط اور اقتدار قائم ہونے لگا تو اس کے ردِ عمل کے طور پر، جہاں مختلف اسلامی و سیاسی تحریکات ان کے خلاف سرگرم عمل ہوئیں وہیں ایک انحراف یہ بھی رونما ہوا کہ سلطان ترکی کا نام بیان

---

[۴۵] اشتیاق حسین قریشی، "Administration of the Sultanate of Delhi." ص ۳۸۔

[۴۶] ایضاً، اس بیان کی تردید سلیمان ندوی کی تحریبت ہوتی ہے: "خلافت اور ہندوستان"، ص ۱۷۴۔

[۴۷] مغلیہ عہد میں ہندوستان اور عالمِ اسلام کے روابط کا ایک اچھا جائزہ عزیز احمد، "اسٹڈیز"، ص ۲۲-۵۴ میں ہے، و نیز سلیمان ندوی، ایضاً ص ۱۵۵-۱۷۰۔

[۴۸] تفصیلات کے لیے: اشتیاق حسین قریشی "ملتِ اسلامیہ"، ص ۲۵۲؛ سلیمان ندوی ایضاً، ص ۱۷۶-۱۷۸

کی مساجد میں خطبے میں پڑھا جانا لگا ؎۴۹ مملکت حیدرآباد میں تو یہ روایت اس کے سقوط تک موجود رہی ؎۵۰ لیکن عالم اسلام سے باضابطہ اور مسلسل روابط کی کوئی صورت بظاہر ہندوستان میں موجود نہیں تھی۔ یہاں اتحاد اسلامی کے جذبات دراصل خلافت سے وابستہ نظر آتے ہیں۔ ہندوستان کے عہد کے زوال اور سیاسی غلامی کے دَور میں ترکی مسلمانوں کی واحد آزاد اسلامی ریاست کی حیثیت سے باقی تھی۔ دیگر اسلامی ممالک ہندوستان ہی کی طرح سے سیاسی ابتلا میں مبتلا تھے۔ ہندوستانی مسلمانوں کو اپنے سیاسی زوال و انحطاط میں محض ترکی ایک ایسا ملک نظر آتا تھا، جو آزاد تھا اور اسی اعتبار سے وہ اسلامی ورثے کی باقی ماندہ متاع کی حیثیت بھی رکھتا تھا۔ خلافت کی وجہ سے اسے مسلمانوں میں سیاسی مرکزیت حاصل تھی اور منصب خلافت کا حامل ہونے کے سبب مسلمانوں کی سیاسی مرکزیت کا مقام بھی وہی تھا۔ اس طرح ترکی کی قسمت رفتہ رفتہ برعظیم کے مسلمانوں کے لیے ایک مذہبی اہمیت اختیار کر گئی۔

برعظیم کے مسلمانوں میں تحریک اتحاد اسلامی کی مقبولیت کے بڑے امکانات موجود تھے۔ ان میں اتحاد اسلامی کے جذبات انیسویں صدی کے آخر میں واضح نظر آتے ہیں۔ ان میں جنگ آزادی ۱۸۵۷ء سے قبل بھی یہ رجحان موجود تھا۔ خاص طور پر شاہ ولی اللہ کے پاس، جو آفاقی خلافت پر اعتقاد رکھتے تھے۔ ان کا زمانہ احمد شاہ ابدالی کی آمد و رفت کا تھا اور ہندوستان میں ابھی ایک حد تک اسلامی حکومت قائم تھی۔ اسلام کی مرکزی خلافت پر سلاطین عثمانیہ کا متمکن ہونا ایک ایسی مسلّم و معروف بات تھی جو نہ صرف شاہ ولی اللہ بلکہ دیگر علماء کے علم و اعتقاد میں بھی رہی ہے۔ انھوں نے "تفہیمات الٰہیہ" میں دو جگہ سلاطین روم کا ذکر کیا ہے ؎۵۱۔ ان کے فیض یافتہ اور راسخ العقیدہ پیروؤں نے بھی خلافت میں بھی دل چسپی لی۔ اس گروہ نے متبدل حالات میں تو سیاسی مصالح سے غیر جانبداری کو اپنا مسلک ظاہر کیا لیکن یہ طے پایا کہ جب بھی دولت عثمانیہ اور

؎۴۹ سید احمد خاں اپنی ذاتی واقفیت سے لکھتے ہیں کہ شاہ عالم کے بعد مسجدوں میں سلاطین روم کے نام خطبوں میں لیے جانے لگے تھے، اس کی تصدیق سلیمان ندوی نے آزاد بلگرامی کی تصنیف "سبحۃ المرجان" کے حوالے سے کی ہے —— "خلافت اور ہندوستان"، ص ۱۷۵۔ ؎۵۰ ایضاً، ص ۱۷۹۔ ؎۵۱ ابوالکلام آزاد "مسئلہ خلافت"، ص ۱۲۳

برطانیہ میں لڑائی ہوئی تو اس وقت یہ غیر جانبداری ترک کر دی جائے گی[52] شاہ ولی اللہ کے پوتے شاہ محمد اسحٰق نے ترکی کی خلافت سے اشتراک ضروری سمجھا، وہ ہندوستان کے نامساعد حالات میں اپنی تحریک کام کر کے حجاز لے گئے[53] اور وہاں پوری آزادی سے، عرب تحریکوں سے علیحدہ رہ کر، جو برطانیہ کی حمایت اور ترکوں کی مخالفت میں تھیں، دولت عثمانیہ کی سیاسی حکمت عملی میں تعاون کیا[54] یہی وجہ ہے کہ برعظیم میں تحریک شاہ ولی اللہ سے مستفیض علمائے دیوبند اور ندوہ نے خلافت عثمانیہ کو ہندوستان میں اہمیت دلانے میں نمایاں حصہ لیا۔

برطانوی حکمت عملی نے بھی کریمیا کی جنگ ۱۸۵۴ء - ۱۸۵۶ء سے ۱۸۷۶ء تک برعظیم کے مسلمانوں اور ترکی کے تعلقات کی بابت حوصلہ افزائی کی تھی اور برعظیم کے مسلمان بھی برطانوی حکمت عملی کا رخ ترکی کی جانب پھیرنے کی کوشش کرتے رہے[55] روس اور ترکی کی جنگ ۱۸۷۷ء پر برعظیم کے مسلمانوں نے مختلف صورتوں میں اپنے شدید احتجاجی جذبات کا اظہار کیا[56] اردو صحافت میں ان دنوں ان جذبات کی عام طور پر نشر واشاعت ہوتی[57] مسلمانوں نے ترکوں کی امداد کے لیے خطیر چندے جمع کیے اور مجاہدین کے جتھے بھی بھیجے گئے[58]۔

سید احمد خاں ترکی کے مسائل میں اس وقت تک دلچسپی لیتے رہے جب تک کہ یہ برطانوی حکمت عملی کے مطابق تھے[59] ترکی کے مصائب پر وہ آئے دن متاسف رہتے تھے۔

[52] عبید اللہ سندھی "شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک" ص ۱۳۴ [53] ایضاً۔
[54] ایضاً، ص ۱۳۶۔ [55] عزیز احمد، "اسلامک" ص ۴۲ [56] بلکہ ہندوستانی مسلمان ترکی کے مسئلہ پر جتنے اس وقت بیدار ہوئے، پہلے کبھی نہیں ہوئے۔
کرسٹائن ڈوبن، "Urban Leadership in Western India."
ص ۲۳۴۔ [57] امداد صابری "تاریخ اردو صحافت" جلد دوم، جلد سوم، جا بجا۔
[58] سید احمد خاں "مقالات سرسید" ج ۱۷، ص ۵۸ - ۴۶۲؛ امداد صابری "فرنگیوں کا جال"، ص ۲۸۲۔ [59] انیسویں صدی میں برطانوی حکمت عملی روس کے مقابلے میں ترکی کی حمایت میں تھی، کیونکہ برطانیہ کو ہندوستان کے شمال مغرب میں روس کی مداخلت کا خدشہ تھا۔ ۱۸۷۸ء میں جب روسی افواج قسطنطنیہ کے قریب قریب تک پہنچ گئی تھیں، کچھ ہندوستانی فوجی دستے مالٹا بھیجے گئے ـــــ چیرول "India." ص ۲۱۷ - ۲۱۸

سلطان عبدالعزیز خاں کی معزولی کا انھیں بڑا قلق تھا[60]۔ ۱۸۷۰ء میں، جب وہ تخت نشین ہوئے تھے تو انھوں نے انھیں "محافظ تخت خلافت" قرار دیا تھا[61]۔ ترکی میں تنظیمات اور اصلاحات کے وہ معترف تھے[62]۔ "تہذیب الاخلاق"، کے ایک مضمون میں سلطان محمود، سلطان عبدالعزیز اور سلطان عبدالمجید کو ایسے مصلح قرار دیا تھا جن کی پیروی ہندوستانیوں کے لیے ضروری سمجھی[63]۔ کریمیا کی جنگ کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ ہندوستانی مسلمانوں کو ترکی کی حمایت کرنے پر انگریزوں کا مشکور ہونا چاہیے۔ انھوں نے رشید پاشا کے روشن خیالی پر مبنی خیالات کی تعریف کی[64]۔ وہ اپنے متعدد مضامین میں ترکوں سے ہمدردی کے جذبات ظاہر کرتے تھے[65]۔ ان کے مضامین اور خطوط، جہاں کہیں انھوں نے ترکوں کا ذکر کیا ہے، وہاں ان کی محبت اور انسیت کے جذبات اعلانیہ نظر آتے ہیں۔ اس کا ایک اندازہ یہ بھی تھا کہ انھوں نے کالج کے طلبا کے لیے ترکی لباس اور ترکی ٹوپی کو پسند کیا[66]۔ لیکن سید احمد خاں نے اپنے اس رویے کو آخر میں برقرار نہ رکھا کیونکہ برطانوی حکومت سے وقتی مصالحت ان کی جدوجہد کا ایک جزو تھی۔ چنانچہ ان کے اس نظریے کو اس وقت کے عام مسلمانوں میں قبولیت حاصل نہ ہوئی۔

برعظیم کے مسلمانوں کی ناراضگی ۱۸۷۷ء-۱۸۷۸ء میں روس کے مقابلے میں ترکوں کی مؤثر حمایت نہ کرنے پر برطانیہ سے بڑھتی گئی اور آئے دن کے عالمی سیاسی واقعات سے ان کی

---

[60] "..وہ کہا کرتا تھا کہ عصائے سلطنت مسلمانوں کے ہاتھوں سے نکلا جاتا ہے' اور اس کو یہ خوف تھا کہ مبادا مسلمان بھی پولیٹیکل بے قعتی کی اس حالت تک پہنچ جائیں جو یورپ کی ہے..." ——— تھیوڈور مارلین، بحوالہ حالی "حیات جاوید" ج ۲، ص ۲۔ [61] گراہم، "Life and Works of Sir Syed Ahmed Khan." ص ۱۱۴-۱۱۵۔ [62] سید احمد خاں "خطوط سرسید" ص ۲۶۔ [63] ایضاً، "تہذیب الاخلاق"، ج ۲، ص ۴۷۶-۴۸۳۔ [64] ایضاً، ص ۴۷۹۔ [65] خصوصاً مشمولہ "مقالات سرسید"، ج ۷، ص ۴۳۰، ۴۳۴، ۴۴۱، ۴۵۸، ۴۶۱ وغیرہ۔

[66] حالی، "حیات جاوید"، ج ۲، ص ۸۰

ہمدردیوں میں اتحادِ اسلامی اور خلافتِ عثمانیہ کی بابت اضافہ ہوتا جارہا تھا[67] انھوں نے نہ صرف جمال الدین افغانی کے نظریۂ اتحادِ اسلامی کو قبول کیا بلکہ ان کے اس سیاسی مطمحِ نظر کو بھی کہ سلطانِ ترکی اب سب مسلمانوں کے خلیفہ ہیں۔ یہ افغانی کی تعلیمات ہی کا بلاشبہ اثر تھا کہ یہاں کی مسجدوں میں اب نمازِ جمعہ کے خطبے میں سلطانِ ترکی کا نام "خلیفہ" کے طور پر پڑھا جانے لگا[68] ایک ہندوستانی مسلمان عبداللہ سہروردی نے لندن میں ایک "پان اسلامک سوسائٹی" قائم کی اور اتحادِ اسلامی کے جذبات کو عام کرنے کے لیے ایک جریدہ "پان اسلام" جاری کیا۔ ان کے ساتھ متعدد ادیبوں اور شاعروں نے بھی عالمِ اسلام سے ہندوستانی مسلمانوں کے ذہنوں کو قریب تر کرنے کا کام کیا۔ حالی کا مسدس، شبلی کی تصانیف اور شرر کی ناولیں اس سلسلے میں بہت مقبول ہوئیں[69] افغانی جب ہندوستان آئے تو انھیں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی[70] اور وہ وہاں کے مسلمانوں میں اتحادِ اسلامی کی ایک علامت بن گئے۔

سید احمد خاں کے ساتھیوں میں وقار الملک بھی اتحادِ اسلامی کے قائل تھے۔ ویسے تو محسن الملک، جن کے دور میں شبلی اور ابوالکلام آزاد نے مسلمانوں میں ترکی کے لیے جوش و خروش پیدا کر دیا تھا، وقتی رجحانات کا ساتھ دینے اور جذبات کے آگے مصلحتوں کو دبانے پر مجبور ہو گئے تھے۔ انھوں نے مسلم یونیورسٹی کی تحریک کے لیے جو چندہ جمع ہوا تھا اس میں سے ایک ہزار روپیہ حکومتِ ترکی کے تمسکات خریدنے میں لگا دیا[71] مولوی چراغ علی کا بھی ایک حد تک خلافت کے مسئلے پر سید احمد خاں سے متضاد نظریہ تھا۔ انھوں

---

[67] مئی ۱۹۰۶ء میں لارڈ منٹو نے مورلے کو ایک خط میں تحریر کیا تھا کہ "آپ یقیناً جانتے ہوں گے کہ ہندوستان میں اتحادِ اسلامی کی ایک تحریک روبہ عمل ہے، جو کسی طور پر بھی ہماری حکومت کے لیے دوستانہ نقطۂ نظر کی حامل نہیں ہے ——— بحوالہ ایس۔ آر۔ مہروترا "India and the Commonwealth." ص ۱۸۲ [68] چرول، تصنیف مذکور، ص ۲۱۹۔ [69] تفصیلات کے لیے: راقم الحروف کی کتاب "تحریکِ آزادی میں اردو کا حصہ" [70] شریف المجاہد "Pan-Islamism." و نیز تفصیلات کیلئے قاضی عبدالغفار، تصنیف مذکور، ص ۱۲۴-۱۲۸ [71] شیخ محمد اکرام، "موجِ کوثر"، ص ۱۳۰

نے شیعہ ہونے کے باوجود، ایران کے بجائے ترکی کے مسائل میں زیادہ دلچسپی لی۔ اس کے انتظامات اور بے تعصبی کی تعریف کی اور آرمینیہ کے مسئلے پر ترکی کی حمایت کی۔ انھوں نے اسکاون بلنٹ کے اس خیال کی مخالفت بھی کی کہ خلافت عرب کو منتقل کر دی جائے۔[۴۲] اپنی مذہبی اور سیاسی اصلاحات کی تجویز میں انھوں نے ایران سے قطع نظر ترکی کو ایک مثالی مملکت کے طور پر منتخب کیا تھا۔ دیگر شیعہ عمائدین میں بدرالدین طیب جی اور امیر علی نے بھی یہی رویہ اختیار کیا تھا۔[۴۳]

شبلی علی گڑھ سے کنارہ کشی کے بعد اتحاد اسلامی کے بڑے پکے حامی ہو گئے تھے۔ ویسے تو وہ اس سے قبل بھی اس رجحان سے روشناس تھے۔ انھوں نے اپنے سفر مصر، روم اور شام کے دوران اسلامی ملکوں کے حالات کا بغور مشاہدہ کیا تھا۔ مصر میں ان کی ملاقاتیں محمد عبدہٗ سے ہوئیں جو افغانی کے معتمد ترین شاگرد تھے اور ان تحریکوں سے تعلق رکھتے تھے جو انگریزی استعمار کے خلاف سرگرم عمل تھیں جب قسطنطنیہ پہنچے تو وہاں بھی ان پر مسلمانوں کی مجبور و زوال پذیر حالت کا اثر ہوا۔ "سفرنامے" میں جا بجا ان کی ترکوں سے محبت ظاہر ہوتی ہے[۴۴] ترکی کے مصائب دیکھ کر اور عالم اسلام پر آنے والی مصیبتوں کا خیال کر کے ان پر جو اثر ہوا اس کا اظہار انھوں نے بعد کی نظموں میں بھی کیا، جو اردو زبان کے سیاسی ادب میں ایک تاریخی مقام رکھتی ہے[۴۵] ترکوں کی امداد کے لیے جب ڈاکٹر مختار احمد انصاری کی

---

[۴۲] عزیز احمد "اسلامک" ص ۱۳۰ [۴۳] ایضاً ص ۱۳۰-۱۳۱ [۴۴] خاص طور پر خلیفۃ المسلمین کی زیارت کا تاثر اثر انگیز ہے "سفرنامہ روم، مصر و شام" ص ۱۱۶

[۴۵] مثلاً ان کی ایک نظم کے یہ اشعار ؎

مراکش جا چکا فارس گیا اب دیکھنا یہ ہے
کہ جیتا ہے یہ ٹرکی کا مریض سخت جاں کب تک

کہاں تک ہم سے لوگے انتقام فتح ایوبی..
دکھاؤ گے ہمیں جنگ صلیبی کا سماں کب تک

زوال دولت عثماں زوال شرع و ملت ہے
عزیزو فکر فرزند و عیال و خانماں کب تک

سرگرمی میں ایک وفد[۷۶] بلقان گیا تو اس کو الوداع کہنے کے لیے شبلی بھی گئے تھے اور اس وقت ان کے جو احساسات تھے اور اس وفد کی واپسی پر خیر مقدمی جلسے میں انھوں نے جو نظم پڑھی تھی، ان کے جذبات کی عمدہ عکاسی کرتی ہے۔

ابو الکلام آزاد اپنی زندگی کے ابتدائی دور ہی سے عالم اسلام کے مسائل میں دلچسپی لینے لگے تھے۔ ان کے مطالعے سے مصر کے علمی اور انقلابی رسائل اور اخبارات گزر چکے تھے[۷۷] محمد عبدہٗ کی کتاب "التوحید" اور ان کے مضامین پڑھ چکے تھے۔ "المنار" میں تفسیر کے مطالعے کا سلسلہ بھی جاری تھی۔ محمد عبدہٗ اور دیگر مشاہیر مصر اور شام سے واقفیت حاصل کر لی تھی[۷۸] جب وہ عراق گئے تو وہاں چند عراقی انقلابیوں سے ملاقات ہوئی۔ مصر میں مصطفےٰ کامل کے دوستوں سے تعلقات استوار ہوئے۔ نوجوان ترکوں کی جماعت سے بھی ملے اور اس کے چند رہنماؤں سے دوستی پیدا کر لی[۷۹] اس وقت جبکہ ہندوستانی سیاست میں وہ حد سے زیادہ نہیں الجھے تھے، اتحاد اسلامی کے حامی تھے۔ انھوں نے اپنے ایسے خیالات کو ایک پُر جوش خطبے میں بالتفصیل بیان کیا ہے[۸۰] ان کا خیال تھا کہ جو تحریک صرف برعظیم تک محدود ہو، وہ مسلم ملت کی کوئی خدمت نہیں کر سکتی۔ وہی تحریک کچھ مفید ہو سکتی جو تمام دنیا کے مسلمانوں کو اپنے میں سمیٹ لے[۸۱] وہ کہتے تھے کہ سلطنت عثمانیہ کے دشمن اسلام کے دشمن ہیں[۸۲] صرف جہاد کے ذریعے ہی تمام دنیا کے مسلمان عیسائی دنیا کے خطرے سے محفوظ رہ سکیں گے اور جہاد تمام دنیا کے مسلمانوں کو مشترکہ طور

---

[۷۶] اس وفد میں یہ افراد شامل تھے: چودھری خلیق الزماں، ڈاکٹر ایم، نعیم انصاری، شعیب قریشی، عبدالرحمٰن صدیقی اور بشیر الدین۔ تفصیلات کے لیے: چودھری خلیق الزماں، "شاہراہ پاکستان" ص ۲۵۴-۲۷۶؛ و نیز یہی مصنف "کاش وہ جلتے" ص ۸، ۱۱۔ [۷۷] ابو الکلام آزاد "ابو الکلام کی کہانی، خود ان کی زبانی" ص ۲۷۳

[۷۸] ایضاً، ص ۳۸۴، ۳۸۵۔ [۷۹] ایضاً، تہماری آزادی"، ص ۱۹-۲۰

[۸۰] ایضاً، "خطبات ابو الکلام آزاد" ص ۲۳، ۲۴۔ [۸۱] ایضاً۔

[۸۲] ہارڈی "Muslims of British India."

ص ۱۸۲

برکرنا چاہیے[۸۳] ان کے اردو مجلے "الہلال" اور "البلاغ" ان کے ایسے ہی خیالات کی ترجمانی کرتے تھے۔

مولانا محمد علی بھی تحریک اتحاد اسلامی کے لیے سرگرم رہے۔ ان کی سیاست، جہاں ایک طرف ہندوستان سے وابستہ تھی اور وہ مسلم ملت کی جداگانہ ہستی کو ابھرتی ہوئی ہندوستانی وطنی قومیت میں ضم کر دینے کے حق میں نہیں تھے، وہاں وہ دوسری طرف اسلام کی عالمی ملت کا بھی ایک جزو تھی۔ ان کا خیال تھا کہ ایک عالمی اسلامی اخوت دنیا کے تمام مذاہب کے تسلط سے مسلمانوں کو محفوظ رکھ سکتی ہے[۸۴] انھوں نے "کامریڈ" اس لیے جاری کیا تھا کہ "ان نظریوں کا اظہار کرے اور مسلمانوں کو اس کے لیے تیار کرے کہ وہ اپنی ماورائی ملکی ہمدردیوں کے اس جوش و خروش میں، جو اسلام کی روح ہے، ذرہ برابر کمی کیے بغیر ملکی وطن پرستی میں مناسب حصہ لیں[۸۵] کامریڈ کے ذریعے انھوں نے اپنے اتحاد اسلامی پر مبنی خیالات کی بڑے پیمانے پر تبلیغ کی۔ ان کے روابط ترکی کے وزیر داخلہ طلعت بے سے تھے جن کے ساتھ مل کر انھوں نے ہند ترکی تجارت شروع کرنے اور ایک ہند عثمان آبادکاری انجمن تشکیل دینے کا منصوبہ بنایا تھا، جو ان کے اتحاد اسلامی کی کوششوں کا ایک حصہ تھا[۸۶] ان کے بڑے بھائی مولانا شوکت علی نے مولانا عبدالباری کے ساتھ مل کر ۱۹۱۳ء میں "انجمن خدام کعبہ" قائم کی، جس کا مقصد یہ تھا کہ اسلام کے مقامات مقدسہ مکہ، مدینہ اور بیت المقدس کو غیر مسلموں کے ہاتھوں میں جانے سے بچائے اور اس کام کے لیے وقت ضرورت مسلمانان عالم کو متحد کرے[۸۷] اس انجمن کے قیام سے ماورائی ملکی سیاست کا ایک اور انداز ظاہر

---

[۸۳] ان کے ایسے خیالات کے لیے دیکھیے، "Evolution of Indo-Muslim Thought." ص ۱۹۱-۱۰۴۔ [۸۴] تفصیلی جائزے کے لیے، ایضاً، ص ۲۰۰، ۲۰۱۔ [۸۵] اشتیاق حسین قریشی "ملت اسلامیہ" ص ۳۴۹؛ افضل اقبال "Life and Times of Mohammed Ali." ص ۶۱، ۶۵۔ [۸۶] فرانسس روبنسن ... "Separatism Among Indian Muslims." ص ۲۰۰-۲۰۸۔ [۸۷] محمد علی "My Life a Fragment." ص ۵۱-۵۲ و بعدہٗ؛ نیز تفصیلات کے لیے (حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پر دیکھیں)

ہوتا ہے۔ یہ کوششیں عام مسلمانوں میں اتحادِ اسلامی کے جذبات کو مزید عام کرنے کا سبب ہو رہی تھی تھیں۔ دیگر علمائ میں شیخ الہند مولانا محمود الحسن، مولانا عبید اللہ سندھی، سید سلیمان ندوی، عبد الماجد دریا بادی، مولانا ظفر علی خاں وغیرہ کی تحریروں اور کوششوں نے اس تحریک کو تقویت پہنچائی۔
مولانا محمود الحسن اور ان کے شاگرد اس سلسلے میں سب سے آگے بڑھ گئے۔ انھوں نے عملی جدوجہد کی اور اپنی ایک خفیہ تحریک "ریشمی رومال" کے ذریعے ترکی کی امداد اور ہندوستان کی کامل آزادی کے لیے عالمِ اسلام کے مقتدر رہنماؤں اور حکمرانوں سے روابط استوار کیے۔ اس کے علاوہ ان کی تحریک کا مقصد افغانستان کو انگریزوں کے خلاف ترکی اور جرمنی کے ساتھ ایک وفاق میں شامل ہونے کیلئے آمادہ کرنا تھا[۸۸] اس دوران بالخصوص ترکی میں مغربی طاقتوں کی جارحیت اور بلقان جنگوں نے تمام مسلم مملکتوں کو احتجاج پر مجبور کر دیا۔ ہندوستان میں ان واقعات پر شدید ردِ عمل ظاہر ہوا۔
مسلم لیگ نے ۱۹۱۲ء میں خود مختار حکومت کا منصوبہ تیار کیا۔ جگہ جگہ جلسے ہوئے اور ان میں قرار دادیں منظور کی گئیں۔ مسلم لیگ کی مجلس عاملہ نے طرابلس میں اٹلی کی جارحیت کی مذمت کی اور مسلمانوں کو اٹلی کی مصنوعات کے مقاطعے کی تلقین کی[۸۹] پھر ترکی کے پہلی جنگِ عظیم میں شامل ہونے سے برِ عظیم کے مسلمانوں کی سیاسی جدوجہد میں بھی ایک نیا دور شروع ہوا۔ بعد میں تحریک خلافت نے ان کے جذبات کو دشمنانِ اسلام کے خلاف بہت زیادہ مشتعل کر دیا۔ اور اسی طرح ان کے ذہنی اور روحانی روابط عالمِ اسلام سے اور قریب تر ہو گئے۔ "الہلال"، "البلاغ"، "کامریڈ"، "ہمدرد"، "زمیندار" جیسے مقبول اخبارات و جرائد بھی اس تحریک کی وسعت میں اضافہ کر رہے تھے۔ دیگر اخبارات و رسائل میں "حبل المتین" فارسی میں کلکتہ سے نکلنے لگا تھا۔ لاہور کے اخبار "وطن" نے چندہ جمع کرنے کی تحریک میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا[۹۰] "جہانِ اسلام" قسطنطنیہ سے نکلتا تھا لیکن ہندوستان کے

---

[۸۸] تفصیلات کے لیے عبید اللہ سندھی "کابل میں سات سال"؛ حسین احمد مدنی "نقشِ حیات" متعلقہ صفحات؛ سید محمد میاں "تحریک شیخ الہند" ص ۱۰۱، ۱۴۲، وبعدہ؛ ساری کتاب نہایت قیمتی معلومات پر مشتمل ہے۔ [۸۹] تفصیلات کے لیے: چرول، تصنیف مذکور، ص ۲۲۰؛ لال بہادر، "Muslim League." ص ۹۰، ۱۰۰۔
[۹۰] ایم۔این۔داس "India under Morley and Minto." ص ۱۴۹

بڑے بڑے شہروں میں عام طور پر مل جاتا تھا۔ اس میں عربی، ترکی اور اردو زبان میں مضامین شائع ہوتے تھے۔ ایک موقع پر اس کی آمد پر پابندی لگا دی گئی تھی لیکن یہ چوری چھپے یہاں پہنچتا رہا۔[۹۱] یہ اخبارات و رسائل مسلمانوں کے ان جذبات کو ابھار رہے تھے جو اپنے رہنماؤں کی کوششوں کی بدولت پہلے ہی بیدار ہو چکے تھے اور ان میں اس حد تک صداقت تھی کہ تنسیخ خلافت کا المیہ بھی انھیں خاموش نہ کر سکا۔ یہ ہندوستان کے مسلمانوں کا ایک مقدس اور پُرعظمت جذباتی اظہار تھا۔[۹۲] انھوں نے عالم اسلام کے معاملات میں اپنی دلچسپی حسب سابق برقرار رکھی۔ یروشلم میں ۱۹۳۱ء میں منعقد ہونے والی اسلامی کانفرنس میں ان کی دلچسپیاں شامل تھیں۔ اسی طرح انھوں نے فلسطین کے مسئلے میں عربوں کی پُرزور حمایت کی[۹۳] اور ۱۹۱۱ء میں لیبیا پر اٹلی کے حملہ کی مذمت

---

[۹۱] شریف المجاہد، "Pan-Islamism." ص ۱۱۔ [۹۲] مختار احمد انصاری، مقدمہ، "ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش" ص ۹ [۹۳] تفصیلات کے لیے: سندیپ چاولہ "The Palestine Issue in Indian Politics in the 1920's." مشمولہ: مشیر الحسن "Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India." ص ۲۹۲-۳۰۳ ؛ نیز جیوڈتھ براؤن "Gandhi's Rise to Power." ص ۱۳۶-۱۴۰ ؛ ہندوستان کے مسلمانوں کی عالم اسلام کے مسائل میں دلچسپی کے لیے چودھری خلیق الزمان "کاش وہ جانتے"؛ ان کے اتحاد اسلامی کے جذبات نظریۂ پاکستان اور خود تشکیل پاکستان میں بھی دیکھے جا سکتے ہیں۔ اتحاد اسلامی کے نظریہ اور تحریک خلافت کے دوران احتجاج نے قیام پاکستان کی راہ ہموار کی تھی اور ان تحریکات نے برعظیم میں ایک مسلم ملت کے وجود کو برقرار رکھا۔ پربھا ڈکسٹ "Political Objectives of the Khilafat Movement in India." مشمولہ: مشیر الحسن، "Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India." ص ۶۲، ۶۳؛ ان تحریکوں کے پس پشت مسلمانوں کے سامنے دو مقاصد تھے، ایک تو ہندوستان (حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پر دیکھیں)

کی ۹۴ اس موقع پر اقبال کے دنیائے اسلام کے ناقابلِ تقسیم ہونے کے خیالات نے اتحادِ اسلامی کی اس تحریک کو زیادہ قبولیت عام بخشی۔

تاریخ میں بہت کم شاعر ایسے گزرے ہیں جنھوں نے اپنے عہد پر اتنا گہرا اثر ڈالا ہو جتنا اقبال نے خصوصاً برعظیم کے مسلمانوں پر ڈالا۔ انھوں نے اپنی شاعری کی ابتدا ہندوستانی قوم پرستی کے جذبات سے کی ۹۵ ہندوستان کی تعریف میں نظمیں لکھیں اور ہندو مسلم اتحاد کے خیالات پیش کیے:

سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا

یا

خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرّہ دیوتا ہے

اس وقت اقبال لکھتے ہیں کہ "میرے خیالات بہت کچھ مادیت کی طرف مائل تھے۔ سوائے وطن کے مجھے انسانوں میں اتحاد کے لیے کوئی دوسرا ذریعہ دکھائی نہیں دیتا تھا۔ اب میں انسانوں کو ازلی اور ابدی روحانی بنیادوں پر متحد کرنا چاہتا ہوں اور جب بھی میں اسلام کا لفظ استعمال کرتا ہوں تو میری مراد اس سے یہی روحانی نظام ہے ۹۶۔

چنانچہ پختگیٔ رائے کے بعد ان کے خیالات میں بڑا نمایاں انقلاب رونما ہوا اور انھوں نے

(حاشیہ صفحہ سابقہ) میں ان کا اقتدار اور دوسرے ترکی میں خلیفۃ المسلمین کا اقتدار۔ جیوڈتھ براؤن، تصنیف مذکور ص ۱۹۱۔ قائداعظم محمد علی جناح بھی مسلمانوں کے مفادات کو، جو ہندوستان میں ہوں یا دیگر ممالک کے مسلمانوں سے تعلق رکھتے ہوں، بہت زیادہ اہمیت دیتے تھے —— اس بارے میں انکے خیالات ان کی تقاریر اور ان کے بیانات میں متعدد جگہ ملتے ہیں۔

۹۴ مثلاً سید امیر علی کے احتجاج کیلئے: حیری، تصنیف مذکور، ص ۱۲۰؛ اور اقبال کی نظمیں "فاطمہ بنت عبد اللہ" اور "حضورؐ رسالت مآب میں" اس حادثہ پر ان کے شاعرانہ احتجاج کی مظہر ہیں۔

۹۵ انھوں نے اعتراف کیا ہے کہ کالج کی تعلیم کے زمانے میں وہ قوم پرستانہ خیالات رکھتے تھے، لیکن بعد میں ان خیالات میں تبدیلی آگئی۔ "انگریزی تحریریں" ص ۵۸، ۵۹۔

۹۶ بحوالہ ڈاکٹر قاضی عبدالحمید، مشمولہ "اقبال" مرتبہ مولوی عبدالحق، ص ۱۹۰

ہر قسم کی قوم پرستی کی مذمت کی۔ انھوں نے اسے سب سے زیادہ تباہ کن اور مذہب کے منافی بتایا:۔

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیراہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

انھوں نے کہا کہ مسلمان ایک قوم پرست نہیں ہو سکتا، خواہ اس کا وطن ایک مسلم ملک ہی کیوں نہ ہو۔ انھوں نے اس خیال کو بڑی شد و مد کے ساتھ پیش کیا کہ مسلم ملت زمان و مکان میں محدود نہیں ہے۔ اس لیے دنیائے اسلام کے ناقابل تقسیم ہونے کے نظریے پر زور دیتے ہوئے انھوں نے کہا کہ مسلمان اپنے آپ کو ترکوں، عربوں، ایرانیوں، افغانوں اور ہندوستانیوں میں تقسیم نہ کریں:

امت مسلم ز آیات خدا است — اصلش از ہنگامۂ قالو بلیٰ است
در جہاں بانگ اذاں بود است و ہست — ملت اسلامیاں بود است و ہست

نیست از روم و عرب پیوند ما — نیست پابند نسب پیوند ما

تفریق ملل حکمت افرنگ کا مقصود — اسلام کا مقصود فقط ملت آدم

ہندوستان سے بڑھ کر اقبال نے جب دنیائے اسلام کی طرف نظر کی تو انھیں وہ بھی انھی امراض میں مبتلا نظر آئی، جن سے ہندوستانی مسلمان دو چار تھے۔ وہ ایسی ریاستوں میں تقسیم تھی جو خود غرضانہ جذبات رکھتی تھیں۔ بعض ریاستیں نسلی وجوہ کی بنا پر معدوم ہو رہی تھیں۔ عربوں اور ترکوں کی باہمی عداوت بھی تکلیف دہ تھی۔ اقبال نے اپنا فرض سمجھا کہ مسلمانوں کو قوم پرستی اور نسل پروری کے خطرات سے آگاہ کریں۔ اس زمانے میں یورپ میں وطنی قومیت کا تصور ایک طرح کا سیاسی مذہب بن گیا تھا اور یورپ کی ہر طاقت ور قوم کی قوت کا سرچشمہ وطن پرستی کے جذبات میں موجود تھا۔ خود وطنیت کا جو جواز بعض مسلم قائدین کی فکر میں ملتا ہے، وہ اقبال کے پاس نہیں۔ کیوں کہ اقبال کے نزدیک اسلامی اتحاد بجائے خود ایک سیاسی وحدت ہے۔ اس سلسلے میں وہ لکھتے ہیں:

"نئے اسکول کے مسلمانوں کو معلوم ہوگا کہ یورپ جس قومیت پر ناز کرتا ہے وہ محض بودے اور سست تاروں کا بنا ہوا ایک ضعیف چیتھڑا ہے۔ قومیت کے اصول حقہ صرف اسلام نے ہی بتائے ہیں جن کی پختگی اور پائیداری مرور ایام داعصاد سے

متاثر نہیں ہو سکتی۔" [۹۷]

وطنیت اور قومیت کے بارے میں اقبال نے اپنا نقطۂ نظر بالکل واضح کر دیا تھا کہ ملتِ اسلامیہ کی طاقت کسی وطن سے نہیں بلکہ توحید اور وحدت ملت سے ہے:

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا
بنا ہمارے حصار ملت کی اتحاد وطن نہیں ہے
کہاں کا آنا کہاں کا جانا فریب ہے امتیاز عقبیٰ
نمود ہر شے میں ہے ہماری کہیں ہمارا وطن نہیں ہے

بازو ترا توحید کی قوت سے قوی ہے — اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے

ہو قید مقامی تو نتیجہ ہے تباہی — رہ بحر میں آزاد وطن صورت ماہی
ہے ترک وطن سنت محبوب الٰہی — دے تو بھی نبوت کی صداقت پہ گواہی

گفتار سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
ارشاد نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

اقوام میں مخلوق خدا بٹتی ہے اس سے — قومیت اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

عالم اسلام کا انتشار اقبال کے خیال میں اہل مغرب کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ ان کی کوشش رہی ہے کہ مسلمانوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ کر دیا جائے اور انھیں متحد نہ ہونے دیا جائے:

حکمت مغرب سے ملت کی یہ کیفیت ہوئی — ٹکڑے ٹکڑے جس طرح سونے کو کر دیتا ہے گاز
نسل قومیت کلیسا سلطنت تہذیب رنگ — خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات

اسی ضمن میں لکھتے ہیں:

"میں نظریۂ وطنیت کی تردید اس زمانے سے کر رہا ہوں جبکہ

---

[۹۷] اقبال "بنام خان محمد نیاز الدین" ص ۹

دنیائے اسلام اور ہندوستان میں اس نظریے کا کچھ ایسا چرچا بھی
نہ تھا۔ مجھ کو یورپین مصنفوں کی تحریروں سے یہ بات اچھی طرح
معلوم ہوگئی تھی کہ یورپ کی ملوکانہ اغراض اس امر کی منقاضی ہیں
کہ اسلام کی وحدت دینی کو پارہ پارہ کرنے کے لیے اس سے
بہتر اور کوئی حربہ نہیں کہ اسلامی ممالک میں فرنگی نظریۂ وطنیت
کی اشاعت کی جائے۔ چنانچہ ان لوگوں کی یہ تدبیر جنگ عظیم
میں کامیاب بھی ہوگئی اور اس کی انتہا یہ ہے کہ ہندوستان میں
اب مسلمانوں کے بعض دینی پیشوا بھی اس کے حامی نظر
آتے ہیں۔" ۹۸ھ

انھوں نے اس نکتے کی بھی وضاحت کی ہے کہ اسلام اور مسلمان کسی ملک و سرزمین پر انحصار نہیں کرسکتے، ملت اسلامیہ اپنے ایمان و عقیدے اور نظام حیات کی وجہ سے زمان و مکان کی حدود و قیود سے آزاد ہے، اسی لیے ملکی حدود کی تبدیلی، سیاسی عروج و زوال اور فتح و شکست سے اس طرح متاثر نہیں ہوتی جس طرح ملک و نسب پر انحصار رکھنے والی قومیں ہوتی ہیں:

ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوت مذہب سے ہے مستحکم جمعیت تری

تو نہ مٹ جائے گا ایران کے مٹ جانے سے
نشۂ مے کو تعلق نہیں پیمانے سے

پاک ہے گرد وطن سے سر داماں تیرا
تو وہ یوسف ہے کہ ہر مصر ہے کنعاں تیرا

نسل پرستی، وطنیت اور انتشار یہ امراض وہ ہیں جن سے کوئی قوم فلاح نہیں پاسکتی، چنانچہ اقبال بار بار تلقین کرتے ہیں کہ مسلمانوں کو ان امراض سے محفوظ رہنا چاہیے۔ اگر وہ ان امراض سے محفوظ رہے تو اسی میں ان کی فلاح ہے:

۹۸ھ "حرف اقبال"، ص ۲۲۶

ربط و ضبط ملت بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر
ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لیکر تابخاک کاشغر
جو کرے گا امتیاز رنگ و خون مٹ جائے گا
ترک خرگاہی ہو یا اعرابی والا گہر
نسل اگر مسلم کی مذہب پر مقدم ہو گئی
اڑ گیا دنیا سے تو مانند خاک رہ گزر

بتان رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ ایرانی رہے باقی نہ تورانی نہ افغانی

یہ ہندی وہ خراسانی یہ افغانی وہ تورانی
تو اے شرمندۂ ساحل اچھل کر بیکراں ہو جا

تو ابھی رہ گزر میں ہے قید مقام سے گزر
مصر و حجاز سے گزر پارس و شام سے گزر

نہ چینی و عربی وہ نہ رومی و شامی　　سما سکا نہ دو عالم میں مرد آفاقی

جہاں تک وطن کے غیر سیاسی تصور کا تعلق ہے تو، شاعری کے پہلے دور کی طرح، اقبال کے حب وطن میں کمی نہیں ہوئی۔ اس لیے "جاوید نامہ"، "پس چہ باید کرد" اور "ضرب کلیم" میں ہندوستان کے بارے میں درد انگیز نظمیں ملتی ہیں —— لیکن جب حب وطن کو سیاسی تصور کی حیثیت سے سمجھا جائے تو یہ اقبال کے خیال میں اسلامی سیاسی تصور سے متصادم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ مذہبی نقطۂ نظر سے جغرافیائی وطن کے تصور کے خلاف اقبال کا وہ بیان بہت اہم اور مکمل ہے جو انھوں نے مولانا حسین احمد مدنی کے جواب میں لکھا تھا:

"وطن کی محبت انسان کا ایک فطری جذبہ ہے، جس کی پرورش کے لیے اثرات کی کچھ ضرورت نہیں مگر زمانۂ حال کے سیاسی لٹریچر میں "وطن" کا مفہوم محض جغرافیہ نہیں بلکہ وطن ایک اصول ہے ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا ایک قانون ہے۔ اس لیے جب لفظ "وطن" کو ایک سیاسی تصور کے طور پر استعمال کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ہو رہا ہے ...."[99]

"ہیئت اجتماعیہ انسانیہ" کی تشریح کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں یہ اسلام ہی تھا جس نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا کہ نہ دین نسلی ہے نہ قومی، نہ انفرادی نہ پرائیویٹ بلکہ خالصتاً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالم بشریت کو متحد و مدغم کرنا ہے[100]۔

وطنیت اور قومیت کی نفی اقبال کے ذہنی و سیاسی طرزِ عمل کے لیے بنیادی محرک کی حیثیت رکھتی تھی اور ان کی سیاسی بصیرت اس نقطۂ نظر پر مبنی تھی کہ "اسلام کا بحیثیت ایک مذہب کوئی وطن نہیں ہے"[101] اور "اسلام زمان و مکان کی قیود سے مبرّا ہے"[102] اپنے اس نظریے کے تحت اقبال نے مسلمانوں پر مغربی تصور قومیت و وطنیت کے مضمرات آشکارا کرنے کی کوشش کی، انھیں عظمت رفتہ کی بازیافت کے لیے قومی تشخص اور عرفان خودی کی تلقین کی۔ انھوں نے مسلمانوں پر واضح کیا کہ :

"قومیت کا عقیدہ جس کی بنیاد نسلی یا جغرافیائی حدود ملک پر ہے دنیائے اسلام پر استیلا کر رہا ہے اور مسلمان عالمگیر اخوت کے نصب العین کو نظر انداز کر کے اس عقیدے کے فریب میں مبتلا ہو رہے ہیں جو قومیت کو ملک و وطن کی حدود میں مقید رکھنے کی تعلیم دیتا ہے۔"[103]

---

[99] ایضاً، ص ۲۲۷ [100] ایضاً، ص ۲۲۹ [101] ایضاً، ص ۱۵۲-۱۵۳
[102] "مقالات اقبال"، ص ۱۲۰
[103] "اقبال نامہ"، ج ۱، ص ۴۶۸

اقبال کے شعور و بصیرت پر یہ بات پوری طرح واضح تھی کہ ملت اسلامیہ اپنے مقصد میں باہمی اتحاد و یگانگت کے بغیر کامیاب نہیں ہو سکتی اور اس اتحاد کی بنیاد صرف مذہب ہے۔ مذہب کو پس پشت ڈالنے کے بعد مسلمان اپنی تنظیم اور اپنی بقا و استحکام سے بھی بے نیاز ہو جائیں گے۔ لہٰذا تمام دنیا کے مسلمانوں کو چاہیے کہ ملت اسلامیہ کی بقا اور اپنے اجتماعی نصب العین کی طرف پیش قدمی کریں جو باہمی اتحاد و تعاون کے بغیر محال ہے:

منفعت ایک ہے اس قوم کی نقصان بھی ایک
ایک ہی سب کا نبی دین بھی قرآن بھی ایک
حرم پاک بھی اللہ بھی قرآن بھی ایک....
کچھ بڑی بات تھی ہوتے جو مسلمان بھی ایک

اقبال بجا طور پر یہ سمجھتے تھے کہ عالم اسلام کا اتحاد مسلم ممالک کے علاوہ تمام ایشیائی ممالک کے حق میں بھی مفید ثابت ہوگا:

یہ نکتہ سرگزشت ملت بیضا سے ہے پیدا
کہ اقوام زمین ایشیا کا پاسبان تو ہے

ربط و ضبط ملت بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر

۱۹۳۰ء میں ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ وطن کے تصور کے پس پشت بھی اقبال کے پیش نظر حب الوطنی کی بنیاد ارضی رشتوں کے استحکام پر نہیں بلکہ ان کی وسعت پذیری یا امکانیت پر تھی۔ وہ وطن کو مکان سے نکال کر زمان میں پھیلانے کے نظریے کے حامل تھے۔ اسی طرح عرب وفاق کے قیام کو بھی وہ ضروری سمجھتے تھے۔ جس زمانے میں اقبال نے "پس چہ باید کرد" تحریر کی، اتحاد عرب کی تحریک مصر، عراق اور فلسطین میں کافی اہمیت اختیار کر رہی تھی۔ حالانکہ خود جزیرہ نمائے عرب، حجاز اور شمالی افریقہ کے دوسرے عرب ممالک میں بھی اس تحریک کی ضرورت کا احساس اس وجہ سے نہیں تھا کہ موجودہ سیاسی اور معاشی تقاضوں سے ان ملکوں کے باشندے بڑی حد تک ناواقف تھے۔ چنانچہ اقبال نے اسی طرف اشارہ کیا ہے:

امتے بودی امم گردیدۂ | بزمِ خود را خود زہم پاشیدۂ

لیکن عرب اتحاد کے معنی اقبال کے ہاں جغرافیائی وحدت کے نہیں بلکہ اجتماعی خودی کے احساس کے ہیں۔ عرب کی جغرافیائی وحدت بھی اقبال کے نزدیک اسی قدر قابلِ اعتراض ہے جیسے ہندوستان کی۔ اس لحاظ سے جب ترکوں نے 'تورانیت' کا نعرہ لگایا تو اقبال نے اس طرزِ فکر پر تنقید کی:

ترک را آہنگِ نو در چنگ نیست | تازہ اش جز کہنۂ افرنگ نیست

سینۂ او را دمے دیگر نبود | در ضمیرش عالمے دیگر نبود

ان کے ہاں اتحادِ اسلامی کے لیے صحیح لائحہ عمل یہ ہوگا کہ سب سے پہلے وہ عرب جنھیں آنحضورؐ کی رہنمائی میں اسلام کی تبلیغ کرنے کا شرف حاصل ہوا از سرِ نو خودی کی معرفت کے ساتھ وحدت و اخوّت کے رشتے میں منسلک ہوں۔ اس بارے میں اپنے خیالات کو انھوں نے اس طرح بیان کیا:

> "اگر مسلم ممالک اسلام کے ساتھ سچے دل سے منسلک رہیں تو اس طرح انسانیت کی عظیم خدمت انجام دیں گے۔ عرب وفاق کے قیام کا امکان اس لیے بھی زیادہ ہے کہ اس خطۂ ارضی کے لوگ دینِ اسلام کے پیروکار ہونے کے علاوہ ارضی، نسلی، اور لسانی اتحاد کے عوامل سے بھی بہرہ ور ہیں۔ اگرچہ اس مقصد میں متعدد مشکلات حائل ہیں پھر بھی میں عرب ممالک کے وفاق کی اہمیت کا قائل ہوں۔"[۱۰۴]

اقبال پر عالمِ اسلام کی ساری بے چارگی اور بے بسی واضح تھی اور اس کے پس منظر میں مغربی قوموں کی جو ریشہ دوانیاں، جارحیت اور اسلام دشمنی کارفرما تھی وہ ان سے بھی اچھی طرح واقف تھے۔ وہ عالمِ اسلام کے سیاسی ابتلا پر سخت رنجیدہ تھے اور اپنے اس رنج و الم کو انھوں نے متعدد مقامات پر ظاہر کیا ہے۔ فلسطین، طرابلس، ترکی، سوڈان مغربی طاقتوں کی جارحیت کے کئی بار شکار ہوئے۔ اقبال کے پیشِ نظر ساری صورتِ حال اپنی عریاں حقیقتوں کے ساتھ موجود تھی کہ مغرب کی استعماری طاقتوں نے اتحادِ اسلامی اور عالمِ اسلام کی قوت و مرکزیت

---

۱۰۴ "انگریزی تحریریں"، ص ۶۰

کو ختم کرنے کے لیے مسلمانوں میں جگہ جگہ تفریق پیدا کرنے کی کامیاب کوششیں کی ہیں۔ عربوں اور ترکوں میں منافرت کے پس پشت بھی ان کا ہاتھ تھا:

تدبیر سے کھلتا نہیں یہ عقدۂ دشوار — جلتا ہے مگر شام و فلسطین پہ میرا دل
بیچارے ہیں تہذیب کے پھندے میں گرفتار — ترکان "جفا پیشہ" کے پنجے سے نکل کر

عربوں کی قوت کو زائل کرنے کے لیے فلسطین میں عرب آبادی کی مسلمہ اکثریت کو مصنوعی اقلیت میں تبدیل کرنے کے لیے وہاں یہودیوں کو غیر قانونی اور غیر اخلاقی طور پر آباد کرنے کی سازش بھی یورپی طاقتوں کا طرۂ امتیاز تھی۔ ان واقعات کا اقبال کے دل پر گہرا اثر تھا۔ بیشتر مقامات پر انھوں نے اپنے رنج والم کو بیان کیا ہے:

ہے خاک فلسطین پہ یہودی کا اگر حق

ہسپانیہ پر حق نہیں کیوں اہل عرب کا

مقصد ہے ملوکیت انگلیس کا کچھ اور

قصہ نہیں نارنج کا یا شہد و رطب کا

مسئلہ فلسطین پر اقبال نے جو بیان دیا تھا، اس میں کہتے ہیں کہ فلسطین میں یہود کے لیے ایک قومی وطن کا قیام تو محض ایک حیلہ ہے، حقیقت یہ ہے کہ برطانوی امپیریلزم مسلمانوں کے مقامات مقدسہ میں انتداب اور سیادت کی شکل میں اپنے ایک مقام کی متلاشی ہے[۵] ترکوں اور عربوں کے درمیان برطانیہ نے اپنی سیاسی مصلحتوں اور مشرق وسطیٰ میں اپنے تسلط کے استحکام کے لیے سازشوں کے ذریعے سے جو خلیج حائل کرنے کی کوشش کی تھی، وہ بھی اپنے نتائج کے لحاظ سے مسلمانوں کے لیے نہایت ضرر رساں تھی، چنانچہ اقبال نے اس کی قباحتوں کو محسوس کر کے کہا تھا کہ مشرق قریب کے اسلامی ممالک کی سیاسی وحدت و استحکام عربوں اور ترکوں کے فوری اتحاد مکرر پر موقوف ہے[۶]۔

اس وقت یہ صورت ممکن تھی کہ اقبال خلافت کے منصب کو اتحاد اسلامی کی ایک علامت سمجھ لیتے اور اس کو بنیاد بنا کر تمام دنیا کے مسلمانوں کو خلافت سے منسلک ہو کر متحد ہونے کی تلقین کرتے۔ لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا۔ ان کے خیال میں یہ وحدت اپنی حقیقی بنیاد پر استوار

---

[۵] "حرف اقبال" ص ۲۱۹ [۶] ایضاً، ص ۲۲۰

نہیں ہو سکتی۔ ضرورت اس امر کی تھی کہ تمام مسلمان ممالک اپنی حدود میں اتفاق رائے کے رجحانات کو تقویت پہنچائیں اور پھر زیادہ سے زیادہ معاملات میں مشترکہ حکمت عملی اختیار کرنے کی کوشش کریں۔ اور یہی وحدت ان ملکوں کی، استعماری قوتوں کی دستبرد سے انفرادی حیثیت کی حفاظت کی ضامن بھی ہوگی اور اجتماعی قوت کا سرچشمہ بھی۔ وہ کہتے ہیں کہ وحدت اسلامی کے بنیادی اصولوں کو کوئی بیرونی یا اندرونی قوت متزلزل نہیں کر سکتی۔ وحدت اسلامی اسلام کے بنیادی عقائد پر مشتمل ہے۔ یہی وحدت دنیائے اسلام میں یکساں روحانی فضا پیدا کرنے کی ضامن ہے۔ اور یہی وحدت اسلامی ریاستوں میں سیاسی اتحاد قائم کرنے میں سہولت پیدا کرتی ہے، خواہ یہ عالمگیر (مثالی) ریاست کی صورت اختیار کرے یا اسلامی ریاستوں کی ایک صورت یا متعدد آزاد ریاستوں کی صورت ـــــ جن کے معاہدات اور میثاقات خالص معاشی و بنیادی مفاد پر مبنی ہوں گے[۱۰۷] اقبال کے خیال میں خلافت راشدہ کے بعد سے اب تک کبھی ایک متحدہ اسلامی ریاست قائم نہ ہو سکی۔ اور نہ اس کی کوئی امید دکھائی دیتی ہے۔ البتہ اتحاد اسلامی کا تخیل اس معنی میں ضرور عملی جامہ پہن سکتا ہے کہ تمام اقوام آزاد ہوں اور وہ اسلامی مقاصد کے لیے باہم ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کریں۔ یہ حکومتیں ایک قسم کی اسلامی قومی حکومتیں ہوں گی، مگر قومی حکومتوں کی بنیاد اخلاق اور محبت پر استوار ہونی چاہیے۔ یہ قومیت یورپ کی طرح جارحانہ نہ ہونی چاہیے، جس کا لازمی نتیجہ شہنشاہیت اور سرمایہ داری کی لعنت ہے[۱۰۸]

اقبال کے خیال میں مسلمانوں کے لیے ایک عالمگیر مملکت کا قیام اس مرحلے پر ممکن نہیں تھا۔ چنانچہ ان کے خیال میں ابتدائی اقدام کے طور پر دولت مشترکہ کے طرز کا اتحاد قائم کرنا مناسب ہوگا۔ وہ اس سلسلے میں لکھتے ہیں:

> "عالم اسلام کا حقیقی اور مؤثر اتحاد ایسا اتحاد نہیں کہ محض ایک خلیفہ کے نمائشی تقرر سے وجود میں آجائے۔ اس کا ظہور مسلمان ممالک کی آزاد اور خود مختار وحدتوں کی ایک ایسی کثرت ہی کے ذریعے ہوگا جس کی نسلی رقابتوں کو ایک مشترک روحانی نصب العین نے توافق و تطابق سے بدل دیا ہو۔ میں تو یہ دیکھ رہا ہوں کہ اللہ تعالیٰ

[۱۰۷] ایضاً، ص ۱۵۹ [۱۰۸] بحوالہ قاضی عبدالحمید تصنیف مذکور ص ۱۹۱

کی قدرت کاملہ شاید ہم مسلمانوں کو بتدریج سمجھا رہی ہے کہ اسلام
نہ تو وطنیت کا حامی ہے اور نہ شہنشاہیت کا بلکہ ایک دولت مشترکہ
ہے جس نے ہمارے خود پیدا کردہ حدود اور نسلی امتیازات کو تسلیم کیا
ہے مگر صرف سہولت تعارف کی خاطر، نہ اس لیے کہ اس کے ارکان
اپنا اجتماعی اور آفاقی مطمح نظر محدود کرلیں۔" ۱۰۹

لیکن اقبال کہتے ہیں کہ اس کے لیے ضروری ہے کہ ہر مسلمان ملک، اس سے پہلے کہ دولت مشترکہ اسلامیہ کے قیام کے لیے کوشش کی جائے، خود اپنے استحکام پر توجہ دے:

امم اسلامیہ میں ہر ایک کو اپنی ذات میں ڈوب جانا چاہیے۔ انھیں
چاہیے کہ اپنی ساری توجہ اپنے آپ پر مرتکز کریں تاکہ ان میں اتنی طاقت
پیدا ہو جائے کہ باہم مل کر اسلامی جمہوریتوں کی ایک برادری کی تشکیل
اختیار کرلیں۔" ۱۱۰

اس لحاظ سے اقبال کا تصور پاکستان بھی اس سلسلے کی ایک کڑی تھا۔ اپنے ایک بیان میں اقبال نے یورپی ممالک کے عزائم کا حوالہ دیتے ہوئے یہ خیال پیش کیا کہ استعماری سازشوں کا ہمیشہ کے لیے سد باب صرف اسی صورت میں کیا جا سکتا ہے کہ مسلمان کلیتہً متحد ہوں اور ان کی جمعیت اقوام بالکل الگ ہو۔ اس ضمن میں وہ لکھتے ہیں:

"موجودہ زمانہ ایشیا کی غیر عربی سلطنتوں (ایران و ترکی) کے لیے
بھی ایک ابتلاء و آزمائش کا دور ہے۔ کیونکہ تنسیخ خلافت کے بعد
مذہبی اور سیاسی ہر دو نوعیت کا یہ پہلا بین الاقوامی مسئلہ ہے جو
تاریخی قوتیں ان کے سامنے لا رہی ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ مسئلہ
فلسطین مسلمانوں کو بالآخر اس متحدہ انگریزی، فرانسیسی ادارے
کے متعلق جس کو رسمی طور پر جمعیت اقوام کہا جاتا ہے، بغور سوچنے
اور ایک ایشیائی جمعیت اقوام کے قیام کے لیے عملی ذرائع تلاش
کرنے پر مجبور کرے۔" ۱۱۱

۱۰۹ "ترجمہ خطبات" ص ۲۴۶ ۱۱۰ ایضاً، ص ۲۴۵، ۲۴۶ ۱۱۱ "حرف اقبال"، ص ۲۲۰، ۲۲۱

مغربی طاقتوں میں اس وقت برطانیہ کو سیادت حاصل تھی۔ اس لحاظ سے جمعیت اقوام پر اس کا اثر و نفوذ زیادہ تھا۔ اقبال ایک نظم ــــ "تاک میں بیٹھے ہیں مدت سے یہودی سود خور" کے توسط سے اس جانب اشارہ کرتے ہیں کہ مغرب کے سرمایہ دارانہ نظام میں یہودیوں کا زیادہ عمل دخل ہے۔ اس لیے مغربی ممالک کے یہودیوں کے زیر اثر ہونے کے سبب جمعیت اقوام یا اقوام متحدہ سے کسی قسم کے انصاف کی توقع بیکار ہے:

تری دوا نہ جنیوا میں ہے نہ لندن میں
فرنگ کی رگ جاں پنجۂ یہود میں ہے

اقبال کی یہ وہ پیش بینی تھی جس کا تجربہ آج تک آئے دن مسلمانوں اور دوسری پسماندہ اقوام کو ہوتا رہتا ہے۔ چنانچہ اقبال نے مغربی اقوام پر تکیہ کرنے کے بجائے پہلے ہی مسلمانوں کو متحد ہونے اور اپنے آپ کو اس قابل بنانے کی تلقین کی ہے کہ خود اپنے مسائل آپ حل کر سکیں:

اس دور میں اقوام کی صحبت بھی ہوئی عام
پوشیدہ نگاہوں سے رہی وحدت آدم
تفریق ملل حکمت افرنگ کا مقصود
اسلام کا مقصود فقط ملت آدم
مکہ نے دیا خاک جنیوا کو یہ پیغام
جمعیت اقوام کہ جمعیت آدم

اقبال کا خیال تھا کہ مغربی اقوام کی استعماریت اور جارحیت سے تدارک کی محض ایک صورت ہے کہ اقوام مشرق کا آپس میں اتحاد ہو اور یہ اتحاد "جمعیت اقوام مشرق" کی تشکیل میں ہو سکتا ہے، جس کا مرکز طہران ہو:

طہران ہو گر عالم مشرق کا جنیوا ۔۔۔ شاید کرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے

اقبال کہتے ہیں کہ اگر گزشتہ زمانے کے مسلمان مدبرین اور سیاسیین قرآن حکیم پر تدبر کرتے تو اسلامی دنیا میں جمعیت اقوام کے بنے ہوئے آج صدیاں گزر گئی ہوتیں [۱۱۲]۔ تحریک اتحاد اسلامی کے پیش رو رہنما جمال الدین افغانی نے زیادہ سے زیادہ جو کیا وہ یہ تھا کہ تمام مسلمان

---

[۱۱۲] "اقبال نامہ"، ج ۱، ص ۲۰۴۔

ممالک کے نمائندوں کی ایک کانگریس منعقد کرنے کی تجویز پیش کی [۱۳۱] جس کی شکل ایک مشرقی جمعیت اقوام کی ہوتی، جو مغربی استعماریوں کا مقابلہ ایک طرح کے اجتماعی تحفظ کے اصول کی حد تک کرتی۔ اقبال نے بھی سیاسیات کی حد تک مشرق کے لیے جمعیت اقوام کی تجویز پیش کی تھی۔ لیکن انھوں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ محض نسلی یا جغرافیائی بنیادوں پر کوئی اتحاد کامیاب نہیں ہوسکتا۔ اس جگہ اقبال کے یہاں عالم اسلام کے ایک "مرکز" کا تصور بھی نظر آتا ہے۔ لیکن یہ مرکز اساسی طور پر مذہبی اور تمدنی ہے، سیاسی نہیں۔ اور یہ عملی سے زیادہ تصوراتی ہے، جسے خود انھوں نے "کعبہ" قرار دیا ہے۔ یہ جدید حالات کے مطابق مسلم ملت کے لیے ایک طرح سے الماوردی اور افغانی کا تتبع تھا:

هم چنان آئین میلاد امم　　زندگی بر مرکزے آید بهم
حلقه را مرکز چو جاں در پیکر است　　خطِ او در نقطهٔ او مضمر است
قوم را ربط و نظام از مرکزے　　روزگارش را دوام از مرکزے
راز دار و راز ما بیت الحرام　　سوز ما هم ساز ما بیت الحرام
تو ز پیوند حریمے زندهٔ　　تا طواف او کنی پایندهٔ

حرم جز قبلهٔ قلب و نظر نیست　　طواف او طواف بام و در نیست
میان ما و بیت الله رمزیست　　که جبریل امین را هم خبر نیست

اقبال کے خیال میں مسلمانوں کے ایک مرکز کا وجود اس لیے ناگزیر ہے کہ اس سے اجتماعی وحدت برقرار رہتی ہے اور تمدن میں یکسانیت پیدا ہو جاتی ہے:

قوموں کے لیے موت ہے مرکز سے جدائی　　ہو صاحب مرکز تو خودی کیا ہے؟ خدائی

اپنی معروف نظم "شکوہ" میں اقبال اسی بات کو دوسرے انداز میں زور دے کر کہتے ہیں:

کسی یکجائی سے اب عہد غلامی کر لو　　ملت احمد مرسل کو مقامی کر لو

منفعت ایک ہے اس قوم کی نقصان بھی ایک　　ایک ہی سب کا نبی دین بھی ایمان بھی ایک
حرم پاک بھی اللہ بھی قرآن بھی ایک
کچھ بڑی بات تھی ہوتے جو مسلمان بھی ایک

---

[۱۳۱] قاضی عبدالغفار، تصنیف مذکور، ص ۲۰۸

تحریکِ اتحادِ اسلامی جو اقبال کی فکر و حکمت میں تکمیل تک پہنچی، دراصل افغانی کے فکر و عمل سے سیراب ہوئی تھی۔ اس درمیانی عرصے میں اس تحریک نے عالمِ اسلام کو اس حد تک متاثر کیا کہ متعدد مسلمان ممالک غیر ملکی استعمار سے آزادی کی جدوجہد کرنے لگے۔ اور اس میں اس حد تک وسعت اور شدت پیدا ہوئی کہ دوسری جنگِ عظیم کے کچھ ہی عرصے بعد کئی ممالک مغرب کے تسلط سے آزادی حاصل کرنے میں کامیاب ہوئے۔ اس سیاسی پہلو کے ساتھ ساتھ اس تحریک کا ایک نمایاں اثر مذہبی رجحان پیدا کرنے کا سبب بھی بنا۔ یہ مذہبی رجحان اصلاحی مقاصد کا حامل تھا۔ اس کے تحت وہابی تحریک پہلے ہی روبہ عمل تھی، جس کا مقصد رسوم و عقائد باطلہ سے اسلام کو محفوظ رکھنا تھا۔ اتحادِ اسلامی کی حد تک اس تحریک کا یہ مؤقف بعد میں سامنے آیا کہ شریفِ مکہ کی ترکوں سے بغاوت میں اس نے شریفِ مکہ کی مخالفت کی اور اسی طرح آلِ سعود کا وہابی مسلک سے متفق ہونا اس تحریک کے لیے سیاسی مضمرات کا حامل ثابت ہوا۔

اب اس عرصے میں ایک دوسری بڑی طاقت ور مذہبی تحریک طرابلس میں پیدا ہوئی جسے سنوسی تحریک کہا جاتا ہے۔ اس تحریک کا مقصد مذہبی اصلاح اور تبلیغ تھا اور عام مسلمانوں میں یورپ کی آئے دن کی بڑھتی ہوئی جارحیت اور استعماریت کے مقابلے میں بیداری کا شعور پیدا کرنا تھا۔ گو بعد میں اس تحریک نے اتحادِ اسلامی کے علمبردار سلطان عبدالحمید کی حمایت کی اور ترکوں کی جنگِ آزادی میں ان کے ساتھ تعاون کیا۔ ایران میں محمد علی باب کی تحریک بھی مقاصد کے لحاظ سے ان تحریکوں سے بڑی مماثلت رکھتی تھی[۱۴۱]۔ بعض دیگر ممالک میں اپنے اپنے حالات کے تقاضوں کے نتیجے میں کچھ اور تحریکیں اس دوران کام کر رہی تھیں۔ وسطِ ایشیا میں روس کے خلاف نقشبندیہ تحریک، بخارا میں مجلسِ اتحادِ اسلام، الجیریا میں فرانس کے خلاف عبدالقادر کی تحریک، ہندوستان میں شاہ ولی اللہ اور ان کے خاندان کی تحریک، ترکی میں نوجوان ترکوں کی تحریکِ اتحادِ تورانی۔ ان تحریکوں کے مقاصد کا ایک رخ غیر ملکی اقتدار و تسلط کے خلاف بھی تھا۔ چنانچہ عالمِ اسلام میں ابھرتے ہوئے اس مذہبی اور سیاسی شعور کو یورپی ممالک نے اپنے لیے ایک بڑھتا ہوا خطرہ محسوس کیا۔ لہٰذا اس کو دبانے کے لیے ہمیشہ انھوں نے ایک

---

[۱۴۱] ان تحریکوں کے باہمی روابط کا ایک جائزہ قاضی عبدالغفار نے اپنی تصنیف کے مقدمے میں لیا ہے، ایضاً، تصنیف مذکور، م ک م

تو فوجی اور سیاسی اقدامات کیے اور دوسرے نشر و اشاعت کے توسط سے عالم اسلام کی ان تحریکات کو ختم کرنے کی کوشش کی اور انھیں بدنام کر کے ان کے اثرات کو زائل کرنا چاہا۔ تحریک اتحاد اسلامی کو مذہبی جنون سے تعبیر کیا گیا اور دنیا کے سامنے یہ باور کرنے کی کوشش کی گئی کہ اس تحریک کا مقصد فی الحقیقت یورپ کو دعوتِ مقابلہ دینا ہے۔ تقریباً یہی کچھ برعظیم پاک و ہند میں ہندوؤں کا طرزِ فکر رہا۔ تحریک پاکستان کو ناکام بنانے کے لیے ان کی جانب سے شد و مد کے ساتھ یہ کہا جانے لگا کہ ہندوستان کے مسلمان "پان اسلامزم" کی تحریک کو فروغ دیکر ہندوستان میں اپنے مخالفوں سے انتقام لینا چاہتے ہیں ۱۱۵۔ چونکہ حصولِ پاکستان سے مسلمانوں کا مقصد کسی قسم کا تشدد یا جارحیت نہ تھا، اس لیے انھیں پریشانی سے دوچار ہونا پڑا۔ اقبال نے اس سلسلے میں وضاحت ضروری سمجھی۔ ۱۹ر ستمبر ۱۹۳۳ء کو ایک بیان میں انھوں نے کہا کہ اس قسم کے اتحاد کا وجود ایک مفروضے سے زیادہ نہیں جو اکثر دہشتر "پان اسلامزم" کی اصطلاح بنانے والوں کے ذہن میں ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ مسلمان اس قسم کے پروپیگنڈے سے بد دل ہو کر وہ کوشش ترک کر دیں جو وہ اپنے آپ کو ایک جداگانہ قوم کی حیثیت سے متعارف کرنے کے لیے کر رہے ہیں۔ نیز اس اصطلاح کی آڑ میں برعظیم کے مسلمانوں کی حق تلفی برطانوی سیاست کے حق میں بے انتہا مضر ثابت ہو گی کیونکہ ہندوستانی مسلمان آبادی کے لحاظ سے عالم اسلام میں خاص اہمیت کے حامل ہیں اور وہ اسلام کا سب سے بڑا سرمایہ ہیں۔ لہٰذا یہ ان کا فرض ہی نہیں بلکہ حق بھی ہے کہ وہ اپنے بکھرے ہوئے شیرازے کو اکٹھا کریں اور اپنے پاؤں پر کھڑا ہونے کی کوشش کریں اور اس سلسلے میں کسی قسم کی مخالفت کو خاطر میں نہ لائیں ۱۱۶۔ اس سے بہت پہلے ۱۹۱۱ء میں مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے ایک اجلاس میں، جس میں شبلی بھی شریک تھے، تقریر کرتے ہوئے اقبال نے نہایت واضح الفاظ میں تسلیم کیا تھا کہ:

> "مجھ کو "پان اسلامسٹ" ہونے کا اقرار ہے اور میرا یہ اعتقاد ہے کہ ہماری قوم ایک شاندار مستقبل رکھتی ہے اور جو مشن اسلام کا اور ہماری قوم کا ہے وہ ضرور پورا ہو کر رہے گا ۱۱۷۔"

---

۱۱۵ بحوالہ اقبال "گفتارِ اقبال" ص ۱۷۸ ، ۱۱۶ "حرفِ اقبال" ص ۲۰۸ - ۲۰۹

۱۱۷ "مقالاتِ اقبال" ۱۴۳

اعتراضات کی تردید میں مزید تشریح کرتے ہوئے انھوں نے ۲۸ ستمبر ۱۹۳۳ء کو ایک اور بیان میں کہا کہ "پین اسلام ازم" کا لفظ فرانسیسی صحافت کی ایجاد ہے اور یہ لفظ ایک ایسی مفروضہ سازش کیلئے استعمال کیا گیا تھا جو اسکے وضع کرنیوالوں کے خیال کیمطابق اسلامی ممالک غیر اسلامی اقوام خاص کر یورپ کیخلاف کر رہے تھے [۱۱۸] براؤن اور دیگر اشخاص کا حوالہ دیتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ "پین اسلام ازم" کا ہوّا پیدا کرنیوالوں کا منشا صرف یہ تھا کہ اسکی آڑ میں یورپ کی چیرہ دستیاں، جو اسلامی ممالک میں کی جا رہی تھیں، وہ جائز قرار دی جائیں [۱۱۹]

اقبال نے جہاں کہیں اتحاد کی طرف اشارہ کیا ہے اس سے کوئی پان اسلامی ریاست ہرگز مراد نہیں تھی۔ بین الاقوامی اتحاد اسلامی جو مشرق اور مشرق وسطیٰ میں یورپ کی بڑھتی ہوئی سامراجیت کیخلاف ایک سیاسی فصیل بن سکے۔ اس بارے میں لکھتے ہیں:

"پین اسلام ازم" سے اسلام کی عالمگیر سلطنت بہت مختلف ہے اسلام ایک عالمگیر سلطنت کا یقیناً منتظر ہے جو نسلی امتیازات سے بالاتر ہوگی اور جس میں شخصی اور مطلق العنان بادشاہتوں اور سرمایہ داروں کی گنجائش نہ ہوگی۔ دنیا کا تجربہ خود ایسی سلطنت پیدا کر دیگا۔ غیر مسلموں کی نگاہ میں شاید یہ محض خواب ہو، لیکن مسلمانوں کا یہ ایمان ہے" [۱۲۰]

اس سے کچھ عرصہ قبل ایک مکتوب میں انھوں نے اسی قسم کی توقعات کا اظہار کیا تھا:

"مغربی اور وسطی ایشیا کی مسلمان قومیں اگر متحد ہو گئیں تو بچ جائیں گی اور اگر ان کے اختلافات کا تصفیہ نہ ہو سکا تو اللہ حافظ ہے۔ مضامین اتحاد کی.. سخت ضرورت ہے [۱۲۱] میرا مذہبی عقیدہ یہی ہے کہ اتحاد ہوگا اور دنیا پھر ایک دفعہ جلال اسلامی کا نظارہ دیکھے گی" [۱۲۲]

---

[۱۱۸] "گفتار اقبال"، ص ۱۸۷؛ نیز ایسا ہی بیان اقبال نے گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے روانگی کے وقت "بمبئی کرانیکل" کے نمائندے سے ملاقات کے دوران دیا تھا، ملاحظہ فرمائیے: "انگریزی تحریریں" ص ۵۵-۵۶ [۱۱۹] "گفتار اقبال" ص ۱۸۸، ۲۲۶۔ [۱۲۰] ایضاً۔

[۱۲۱] یہ خط اقبال نے پروفیسر محمد اکبر منیر کے نام تحریر کیا تھا، اس میں انھوں نے مکتوب الیہ کو، جو شاعر تھے اور بہ سلسلہ ملازمت ایران میں مقیم تھے، دعوت دی تھی کہ ان موضوعات کی حامل نظمیں ایرانی اخبارات میں شائع کیا کریں۔ [۱۲۲] "اقبالنامہ"، ج ۲، ص ۱۶۳

مسئلہ خلافت

اقبال بیسویں صدی میں ملت اسلامیہ کے ذہن کے اولین معمار ہیں۔ اسلامی فکر کی تشکیلِ جدید اور وقت کے فکری اور جذباتی رجحان کو تبدیل کرنے میں ان کا حصہ سب سے نمایاں ہے۔ برعظیم کے مسلمانوں کی قومی زندگی پر ان کے اثرات یورپ سے واپسی کے بعد مرتسم ہونے شروع ہوئے۔ "اسرارِ خودی" کی اشاعت (۱۹۱۵ء) سے فکرِ اقبال کے نئے دور کا آغاز ہوا ہے اور اسی طرح یہ ملت کی مزاجی کیفیت کی نئی تعمیر اور تعبیر کے عمل کی شروعات تھی، جس کا نتیجہ بعد میں اسلامی فکر کی تشکیلِ جدید، ایک آزاد قوم کے احیاء اور ایک آزاد اسلامی ریاست کے قیام کی صورت میں نکلنے والا تھا۔ یہ ان کا مطمحِ نظر تھا، کیونکہ ان کے خیال میں ہر قوم کے لیے ایک ملک ضروری ہے۔ ساتھ ہی اقبال نے کہا تھا کہ دراصل اسلام کا بحیثیت ایک مذہب کے کوئی وطن نہیں ہے[1] انھوں نے دنیائے اسلام کے ناقابلِ تقسیم ہونے کا خیال پیش کیا اور جدید حالات کے مطابق عالم اسلام کے اتحاد پر زور دیا۔ خواہ یہ اتحاد عالمگیر ریاست کی صورت میں ہو، اسلامی ریاستوں کی ایک صورت ہو یا متعدد آزاد ریاستوں کی صورت میں ہو، جن کے معاہدات اور میثاقات خالص معاشی و بنیادی مصلحتوں پر مبنی ہوں[2]

---

[1] اقبال "حرفِ اقبال" ص ۱۵۲۔ ۱۵۳

[2] ایضاً، ص ۱۵۹

یہاں الماوردی کی تائید میں انھوں نے ایک مرکز پر بھی غور کیا ۳ے اور دوسرے انھوں نے جمال الدین افغانی کے اس تصور کو بھی قبول کیا کہ مکہ معظمہ مذہبی اعتبار سے مسلمانوں کا مرکز رہے گا ۴ے لیکن اقبال نے اتحاد اسلامی کی مرکزیت کے لیے تاریخ اسلام کے قرونِ اولیٰ کے نظام خلافت کا تصور پیش نہیں کیا۔ اپنے عہد کے دیگر قائدین کے مقابلے میں خلافت کے تعلق سے اقبال کا اپنا علیحدہ نقطۂ نظر تھا۔

اقبال کی شاعری اور فکر کا اہم دور "اسرار خودی" کی اشاعت ۱۹۱۵ء سے شروع ہوا ہے اور ۱۹۳۰ء میں تصور پاکستان کے اظہار سے اس میں ایک نمایاں اور انقلاب آفریں موڑ رونما ہوا ہے۔ یہی دور عالم اسلام کے لیے نہایت ابتلا و انتشار کا حامل تھا۔ خود ہندوستان میں مسلمان کچھ ہی عرصہ قبل تقسیم بنگال کی تنسیخ کے فیصلے سے دوچار ہوئے تھے ۵ے، انھیں بیرون ہند کے واقعات بھی متاثر کر رہے تھے۔ ایران کو برطانیہ اور روس نے باہمی گٹھ جوڑ کر کے ۱۹۰۷ء میں اپنے مفادات کے منطقے میں تقسیم کر لیا۔ اٹلی نے ترکی کے مقبوضہ علاقہ طرابلس میں جنگ شروع کر دی اور ساتھ ہی ترکی کے خلاف بلقان جنگ شروع ہو گئی۔ اس سے مسلمانوں کی عالمی برادری واخوت کے جذبات کو شدید جھٹکا پہنچا۔ انھیں اگر اس وقت احساس ہو گیا کہ یورپی اقوام نے مسلمانوں کے خلاف دوبارہ صلیبی جنگوں کا آغاز کر دیا ہے تو یہ بعید از خیال امر نہیں تھا۔ پہلی جنگ عظیم کے ختم ہونے کے بعد برعظیم کے مسلمانوں کی خواہش تھی کہ ترکی کے ساتھ باعزت سمجھوتہ کیا جائے لیکن بعض یقین دہانیوں کے باوجود انگریزوں نے ترکی کے مقبوضہ علاقے موصل پر پیش قدمی کر دی اور قسطنطنیہ پر قبضہ کر لیا ۶ے پھر ولسن کے چودہ نکات کے تسلیم کر لینے کے باوجود اتحادیوں نے ترکی کو تقسیم کر لیا۔ مسلمانوں میں انگریزوں کے خلاف غم و غصہ پہلے سے موجود تھا، پھر جب انھوں نے دیکھا کہ انگریزوں کے اشارے پر یونانیوں

۳ے اقبال، "خلافت اسلامیہ" ص ۹۴ و بعدہٗ

۴ے اقبال "خطبات"، ص ۱۴۵، ۱۵۴

۵ے اس کے اثرات اور ردعمل کے لیے "مطیع الرحمن" "From Consultation to Confrontation." ص ۲۳۳-۲۵۲ و بعدہٗ؛

۶ے عزیز کے کے، "Britain and Muslim India." ص ۹۴-۹۷

نے بھی سمرنا پر حملہ کر دیا ہے اور نہتے ترکوں کا قتل عام ہو رہا ہے تو انہیں یقین ہو گیا کہ برطانیہ اپنی مملکت کو مضبوط کرنے کے لیے انتقامی جذبے کے تحت مسلم ممالک کی آزادی کو سلب کر رہا ہے تاکہ وہ برعظیم میں مزید اپنے قدم جما لے۔ اگرچہ جس زمانے میں یہ صورت حال رونما ہو رہی تھی سلطنت عثمانیہ بہت کمزور ہو چکی تھی، تاہم اس سے یہ امید کی جا سکتی تھی کہ وہ ایک مسلم وفاق کی صورت میں خلافت کے رشتے سے، منسلک ہو کر ان علاقوں کا تحفظ کرے گی جو اب تک اس کے زیر حکومت تھے۔ خلافت کے بارے میں عوامی طرز عمل، اس صورت حال میں جو پیش آ رہی تھی، خواہ کچھ ہی رہا ہو، مسلمانوں کے روشن خیال طبقے کو زیادہ فکر یہ تھی کہ ایک مسلم مملکت پارہ پارہ ہو رہی ہے۔ اسے ان فقہی مشکلات کا خیال کم تھا جو خلافت کے ختم ہو جانے سے پیدا ہو سکتی تھیں۔ اس صورت حال سے برعظیم کے مسلمانوں میں اضطراب پھیل گیا، انھوں نے جگہ جگہ جلسے کر کے مختلف تجاویز و مطالبات پیش کیے۔ ولایتی مصنوعات کا مقاطعہ اور ترک موالات کا فیصلہ کیا۔ اور اس تحریک کو چلانے کے لیے تحریک خلافت کی بنیاد رکھی گئی[۵۷]۔

تحریک خلافت نے ہندوستان کی سیاست اور تحریک آزادی میں ایک شدید جوش اور ولولہ پیدا کر دیا۔ مسلمانوں نے اس وقت محسوس کیا تھا کہ اگر ہندوستان آزاد ہو گیا تو مسلم ممالک میں بھی آزادی کا جذبہ اور ولولہ پیدا ہو جائے گا اور وہ بھی ایک مرحلے پر آزاد ہو سکیں گے۔ یہ ایک بنیادی مقصد تھا جس نے انہیں تحریک میں بڑھ چڑھ کر حصہ لینے پر آمادہ کیا۔ تحریک خلافت کے مقصد سے برعظیم کے مسلمانوں کو آگاہ کیا گیا اور اس میں عمل و قربانی کی ایک تازہ روح ڈال دی گئی۔ وہ اس میں شدومد سے حصہ لینے لگے۔ چنانچہ جب حکومت سے عدم تعاون اور ترک موالات کا منصوبہ بنایا گیا تو مسلمانوں نے اس میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا[۵۸]۔ تحریک

---

[۵۷] تفصیلات کے لیے: روبنسن، فرانسس "Separatism amoung Indian Muslims." ص ۲۹۴۔ ۲۹۶ وبعدہٗ

[۵۸] سنیارامیا، پٹابھائی "History of Indian National Congress." ج ۱، ص ۲۰۲؛ براؤن جیوڈتھ ایم "Gandhi's Rise to Power." ص ۲۲۰۔ ۲۲۱ و نیز تفصیلات کے لیے، ص ۲۵۳۔ ۳۰۴

خلافت کے ذریعے مسلمانوں نے اپنے جوش وخروش اور ایثار و قربانی کے جذبے سے ثابت کر دیا کہ باوجودیکہ وہ آبادی میں کم ہیں اور معاشی وسیاسی حیثیت سے نیم جاں بنا دیے گئے ہیں لیکن انگریزوں کے خلاف جنگ لڑنے اور ہندوستان کو آزاد کرانے میں کسی سے پیچھے نہیں ہیں۔ اس تحریک میں انھوں نے بحیثیت مجموعی نمایاں کردار ادا کیا تھا۔ ان کی قربانیاں ان کی آبادی کے تناسب سے زیادہ تھیں۔ وہ سارے جذبات جو ایک عرصے سے ضبط کی حدود میں تھے ایک ایسی تحریک کی شکل میں پھوٹ نکلے تھے، جس نے دوسری تمام تحریکوں سے بڑھ کر برعظیم میں حکومت برطانیہ کی بنیادوں کو متزلزل کر دیا۔ مسلمانوں نے اس تحریک میں نتائج سے بے نیازی اور مصائب وآلام سے انتہائی بے پرواہی کا مثالی ثبوت دیا۔ اس کا انجام یہ ہوا کہ برعظیم میں انگریزوں سے بیزاری، ان کا اقتصادی مقاطعہ، سرکاری ملازمتوں اور تعلیمی درسگاہوں سے علیحدگی عام ہوگئی۔ کانگریس کو اس تحریک سے زیادہ فائدہ پہنچا اور اس کی حیثیت میں اس تحریک کی حمایت کی وجہ سے زبردست اضافہ ہوا۔[۹] اس تحریک کے دوران مسلمانوں کے جوش و خروش نے برعظیم کی سیاسی جدوجہد میں ایک نئی زندگی دوڑا دی۔ یہاں تک کہ لفظ "خلافت"، بغاوت کے مترادف ہوگیا۔ دیہی علاقوں کے عوام یہ سمجھتے تھے کہ خلافت لفظ "خلاف" کا مشتق ہے، چنانچہ وہ اس کے معنی "حکومت کی مخالفت" کے لیتے تھے۔[۱۰]

اس تحریک میں علی برادران پیش پیش تھے۔ مولانا عبدالباری، سید سلیمان ندوی، حسرت موہانی، ابوالکلام آزاد، ظفر علی خاں اور دیگر مسلم راہنما، چاہے وہ کسی مسلک سے تعلق رکھتے ہوں، نہایت سرگرم اور فعال رہے۔ انھوں نے اپنی جدوجہد، اپنے ہیجانی مضامین، زور خطابت اور ولولہ انگیز شاعری کے ذریعے مسلمانوں کے جذبات کو اس قدر مشتعل کیا کہ اس کی کوئی مثال برعظیم کی کسی تحریک میں نہیں ملتی۔

اس نہایت اہم اور مؤثر تحریک میں مسلم ہندوستان کے دو بہت بڑے نام قائد اعظم محمد علی جناح اور اقبال اور ان کی جدوجہد کا پہلو نمایاں نہیں ہے۔ ایک ایسی تحریک جس میں

---

[۹] امبیدکر، بی آر۔ "Pakistan or the Partition of India." ص ۱۴۳

[۱۰] نہرو، جواہر لال۔ "An Autobiography." ص ۴۹

جہاں عوام کا بھرپور جذبہ کارفرما ہو اور جس میں تمام ہی قائدین و رہنما مستعد اور فعال رہے ہوں ان زعماء کا خاموش رہنا یا نمایاں نہ رہنا کچھ معنی رکھتا ہے اور یہ اس صورت میں بھی کہ اس وقت تک قائداعظم اور اقبال کا شمار صف اوّل کے قومی و سیاسی رہنماؤں میں ہونے لگا تھا۔ جہاں تک قائداعظم کا تعلق ہے ان کے لیے وہ صورت حال مانع ہو رہی تھی جو تحریک خلافت کی ابتداء میں اور اس کے دوران ہندوؤں اور بالخصوص گاندھی کی شرکت اور اس کی حکمت عملی کے سبب پیدا ہوئی۔ قائداعظم کسی ایسی تحریک کے حق میں نہیں تھے جو ہندوؤں کے اشتراک اور تعاون سے جاری رکھی جائے۔ اس تحریک میں گاندھی کے بڑھتے ہوئے اثر کو دیکھتے ہوئے انھوں نے اپنے اس نظریے کا عملی اظہار کیا کہ وہ کسی ایسی تحریک میں شامل نہیں ہو سکتے جس کی حکمت عملی کی تشکیل میں ہندوؤں کو عمل دخل حاصل ہو۔ قائداعظم کو دیگر مسلمان قائدین میں یہ امتیاز حاصل تھا کہ وہ مسلمانوں کے دونوں دشمنوں انگریزوں اور ہندوؤں سے خوب واقف تھے۔ وہ ان کے مزاج شناس تھے اور ان کی چالوں کو سمجھتے تھے۔ انھوں نے گاندھی کی سیاست کا گہرا جائزہ لیا اور انھیں یقین ہو گیا کہ وہ ہندوستان کی آزادی کے خواہاں نہیں، وہ صرف انگریزوں سے مسلمانوں کی قیمت پر سمجھوتہ کرنا چاہتے ہیں۔ ان کے پیش نظر گاندھی کے یہ عزائم اپنی پوری توانائیوں کے ساتھ موجود تھے کہ وہ مسلمانوں کو حکومت سے لڑا کر خود اپنی وفاداریوں کے صلے میں بہتر فوائد حاصل کرنا چاہتے تھے۔ ورنہ اس کے کیا معنی کہ خلافت کے جلسوں میں تو وہ حکومت سے ترک موالات کی قرارداد منظور کرائیں اور دوسری طرف کانگرس کے اجلاس میں ایسی قرارداد منظور کرائیں جس میں انگریزوں سے مکمل طور پر تعاون کرنے پر زور دیا جائے؟ [۱۱]

یہ وہ نتیجہ تھا جس پر بالآخر علی برادران بھی پہنچے تھے۔ وہ ابتداء کانگرس اور گاندھی کے وفادار رہے لیکن آہستہ آہستہ ان کی آنکھوں سے پردے اٹھتے

[۱۱] یہی وجہ تھی کہ قائداعظم نے گاندھی کے زیر اثر دوسری تحریکوں کی طرح —— تحریک ہجرت کی بھی مخالفت کی —— ٹائن بی، آرنلڈ جے:

"Survey of International Affairs."

(1925) ص ۹۴

گئے ۱۲؎ مایوسی کا یہ وہ موقع تھا جس پر قائدِ اعظم بہت پہلے پہنچ چکے تھے۔ اقبال بھی نتائج کے اسی مرحلے پر تھے۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تحریک خلافت کے ابتدائی دنوں میں اس کے عواقب اور اس کی نزاکتوں پر اقبال کی نظر نہیں تھی۔ چنانچہ وہ ۱۹۱۹ء کے اواخر میں مجلس خلافت کے رکن اور صوبائی مجلس خلافت پنجاب کے پہلے سکرٹری بن گئے تھے ۱۳؎ مگر خلافت کے تعلق سے ان کا نقطۂ نظر مزید کچھ اور پہلوؤں کا بھی حامل تھا۔

یہاں تک تحریک خلافت کا تعلق تھا اس کے دو مطمحِ نظر تھے۔ ایک تو یہ کہ وہ اسلامی ممالک اور بالخصوص ترکی کو مغربی طاقتوں کے اقتدار کے مقابلے میں آزاد اور مستحکم دیکھنا چاہتی تھی۔ اور دوسرے اس کا ایک بڑا مقصد ہندوستان کی آزادی تھا۔ اقبال کے پیغام میں یہ دونوں خواہشات اہم موضوعات کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اس تحریک سے اقبال کو اختلاف تھا تو اس سبب سے کہ اس کی قیادت گاندھی کے ہاتھ میں تھی ۱۴؎ ان کے خیال میں ہندو مسلم اتحاد ہمیشہ قائم رہنے والا نہیں تھا اور یہ کہ تحریک کے بانیوں کو یہ فرض نہیں کر لینا چاہیے تھا کہ ہندو مسلم اتحاد ہمیشہ قائم رہے گا ۱۵؎ چنانچہ انھوں نے اس خیال کے تحت بعد میں (جنوری ۱۹۲۳ء) تشکیل دی جانے والی جماعت "کانگریس خلافت سوراج پارٹی" میں شرکت سے انکار کر دیا تھا ۱۶؎ جو موتی لال نہرو اور سی۔ آر۔ داس نے بنائی

۱۲؎ اس بارے میں مولانا محمد علی کے الفاظ یہ تھے: "ہم جنھوں نے دس سال تک گاندھی کے ساتھ ہر حال میں کام کیا، اس 'ہندو مسلم اتحاد' پر مصر ہوئے اور ہم نے ان پر دباؤ ڈالا، مگر ان کی یہ خواہش کہ ہندوؤں میں خود ان کو اور پنڈت موتی لال نہرو کو ہر دلعزیزی حاصل رہے۔۔۔۔ مفاہمت کی راہ میں مزاحم ہوئی" بحوالہ قریشی "ملت اسلامیہ" ص ۳۰۷

۱۳؎ "Leader." ۳ دسمبر ۱۹۱۹ء؛ وینزمے، لینی ایس "Iqbal, His Life and Times." ص ۱۴۰

۱۴؎ "اقبال کے حضور" ج ۱، ص ۱۹۵، ۲۲۴

۱۵؎ ایضاً

۱۶؎ سمے، تصنیف مذکور، ص ۱۴۶

تھی [۱۷] تحریک کی اس روش سے وہ اس حد تک نالاں تھے کہ انھوں نے اس کی پر زور مخالفت کی۔ اپنے ایک مکتوب میں انھوں نے سید سلیمان ندوی کو لکھا:

"افسوس اہلِ خلافت اپنی اصلی راہ سے بہت دور جا پڑے۔
وہ ہم کو ایک ایسی قومیت کی راہ دکھا رہے ہیں جس کو کوئی
مخلص مسلمان ایک منٹ کے لیے بھی قبول نہیں کر سکتا" [۱۸]

ایک دوسرا پہلو ان کے ردِ عمل کا یہ تھا کہ تحریکِ خلافت کے محرک ان کے خیال میں شیعہ تھے۔ سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں انھوں نے اس امر کی نشاندہی کی:

"واقعات صاف اور نمایاں ہیں، مگر ہندوستان کے
سادہ لوح مسلمان نہیں سمجھتے اور لندن کے شیعوں کے
اشارے پر ناچتے چلے جاتے ہیں — افسوس مفصل
عرض نہیں کر سکتا کہ زمانہ نازک ہے . . . ." [۱۹]

لندن کے شیعوں سے ان کی مراد آغا خان تھی۔ ایک رائے کے مطابق مجلس خلافت کی بنیاد اس طرح پڑی تھی کہ آغا خاں نے مشیر حسین قدوائی کو ہموار کیا اور انھوں نے مولانا عبدالباری فرنگی محلی کو لکھ کر آمادہ کیا[۲۰] اسی مکتوب میں اقبال نے "معارف" میں اشاعت کے لیے چند اشعار بھیجے تھے، جنھیں ہندوستان کی تحریک خلافت کے تعلق سے ان کا نقطۂ نظر سمجھنا چاہیے:

بہت آزمایا ہے غیروں کو تو نے — مگر آج ہے وقت خویش آزمائی [۲۱]

۱۷۔ تفصیلات کے لیے مہرزا، ایس آر۔ "India and the Commonwealth." ص ۱۲۷

۱۸۔ اقبال "اقبال نامہ" ج ۱، ص ۱۵۸

۱۹۔ ایضاً، ص ۱۰۷

۲۰۔ "اقبال نامہ" ج ۱، ص ۱۰۶

۲۱۔ "بانگ درا" میں یہ شعر شامل نہیں ہے بلکہ اس کے بجائے یہ شعر ہے:

اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہے جائے — تو احکام حق سے نہ کر بے وفائی

نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا؟ خلافت کی کرنے لگا تو گدائی
خریدیں نہ ہم جس کو اپنے لہو سے مسلماں کو ہے ننگ وہ پادشاہی

مرا از شکستن چنیں عار ناید
کہ از دیگراں خواستن مومیائی [۲۲]

اقبال نہ صرف اس تحریک کے حق میں نہیں تھے بلکہ اس کو مسلمانوں کے لیے خطرناک سمجھتے تھے۔ اس بارے میں ان کے الفاظ یہ ہیں:

جس طرح یہ کمیٹی قائم کی گئی اور جو کچھ اس کے بعض ممبروں کا مقصد تھا، اس کے اعتبار سے تو اس کمیٹی کا وجود میری رائے میں مسلمانوں کے لیے خطرناک تھا۔" [۲۳]

چنانچہ انھوں نے اس کی رکنیت سے استعفیٰ دیدیا[۲۴] پھر بھی اس سلسلے میں جہاں تک تحریک خلافت کا ایک یہ مقصد تھا کہ خلافت اسلامیہ کی ترکی میں بحالی اور یورپی طاقتوں سے اس کا تحفظ، اقبال کو اس تحریک کے مقاصد سے ہمدردی تھی اور اس میں ان کی مغرب دشمنی کو بھی بڑا دخل تھا۔ چنانچہ جب وفد خلافت اپنے مطالبات کے سلسلے میں برطانیہ کے حکمرانوں سے ملنے کے لیے گیا اور اس مقصد میں اسے ناکامی ہوئی تو اقبال نے سلیمان ندوی کے نام اپنے ایک مکتوب میں ان کی کوششوں کو سراہتے ہوئے اپنے تاثرات اس طرح بیان کیے:

"آپ نے بڑا کام کیا ہے، جس کا صلہ قوم کی طرف سے شکر گزاری کی صورت میں مل رہا ہے اور دربار نبوی سے نہ معلوم کس صورت میں عطا ہوگا۔ وزرائے انگلستان کا جواب وہی ہے جو ان حالات میں ہمیشہ دیا گیا ہے . . . . تاہم مجھے یقین ہے کہ ہندی وفد کا سفر یورپ بڑے اہم

[۲۲] "اقبال نامہ" ج ۱، ص ۱۰۶، ۱۰۷
[۲۳] اقبال "مکاتیب اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خان" ص ۲۷
[۲۴] ایضاً

نتائج پیدا کرے گا۔"[۲۵]

قائدین خلافت کے تعلق سے ستائش پر مبنی ان کے اسی طرح کے جذبات اس قطعہ میں پوری طرح موجزن ہیں جو انھوں نے علی برادران کے قید ہونے پر کہا تھا:

ہے اسیری اعتبار افزا جو ہو فطرت بلند | قطرۂ نیساں ہے زندان صدف سے ارجمند
مشک اذفر چیز کیا ہے اک لہو کی بوند ہے | مشک بن جاتی ہے ہو کر نافۂ آہو میں بند
ہر کسی کی تربیت کرتی نہیں قدرت مگر | کم ہیں وہ طائر کہ ہیں دام و قفس سے بہرہ مند

"شہپر زاغ و زغن در بند قید و صید نیست
ایں سعادت قسمت شہباز و شاہین کردہ اند"

خود اقبال ترکی کے سیاسی ابتلا پر سخت رنجیدہ تھے۔ ان کی بعض معرکتہ الآرا اور جذباتی منظومات اسی دور میں تخلیق ہوئیں، خصوصاً "شکوہ"، "صقلیہ"، "فاطمہ بنت عبداللہ"، "محاصرہ ادرنہ"، اس دور ابتلا وانتشار کی یادگار ہیں۔ جب جنگ عظیم کے خاتمے پر اتحادی حکومتوں نے ترکی کے ساتھ نہایت ناروا سلوک کیا تو اس پر ہندوستان کے سب ہی مسلمانوں نے سخت احتجاج کیا۔ لاہور میں اس سلسلے میں ایک جلسہ ۳۰ دسمبر ۱۹۱۹ء کو منعقد ہوا جس کی صدارت میاں فضل حسین نے کی۔ اس میں اقبال نے اپنے تاثرات نہایت پُر درد انداز میں ایک قرارداد اور ایک تقریر میں بیان کیے[۲۶] لیکن اس کے باوجود اقبال اس تحریک میں سرگرم نہ ہوئے، بلکہ اس سے الگ تھلگ رہ کر "پیام مشرق" کی ترتیب میں مصروف رہے۔

ترکی کے بارے میں اقبال کے ردعمل کے دو پہلو تھے۔ ترکی کی تحریک آزادی و استقلال کے وہ بہت بڑے حامی رہے اور اسی اعتبار سے تورانی تحریک کے تمام آزادی پسند عناصر اور اتاترک کی ان کے دل میں بڑی وقعت تھی۔ چنانچہ "طلوع اسلام" ان انھی جذبات کی آئینہ دار نظم ہے:۔

---

[۲۵] اقبال "اقبال نامہ" ج ا ص ۱۱۲۔۱۱۳

[۲۶] مشمولہ "انوار اقبال" ص ۴۳۔۴۴

عروقِ مردۂ مشرق میں خونِ زندگی دوڑا

سمجھ سکتے نہیں اس راز کو سینا و فارابی

مسلماں کو مسلماں کر دیا طوفانِ مغرب نے

تلاطم ہائے دریا ہی سے ہے گوہر کی سیرابی

یا پھر ان کا یہ شعر :

ربود آں ترک شیرازی دلِ تبریز و کابل را

صبا کرتی ہے بوئے گل سے اپنا ہم سفر پیدا

لیکن اقبال آزادی کو خلافت کے مقابلے میں برتر سمجھتے تھے۔ ان کے لیے اگر آزادی کی قیمت قربانی ہے تو خلافت کو قربان کر دینا ہی مناسب ہے۔ اور اس مسئلے میں وہ سعید حلیم پاشا کے ہم خیال تھے[۲۷]۔

اگر عثمانیوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے

کہ خونِ صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا

مسئلہ خلافت کو اقبال ایک خالص مذہبی مسئلہ سمجھتے تھے، چنانچہ اس مسئلے کے متعلق مسلمانوں کو امر بالمعروف کرنا اپنا فرض خیال کرتے تھے[۲۸] وہ اس مسئلے پر جس حد تک حساس تھے اس کا اندازہ اس مضمون سے ہوتا ہے جو انھوں نے "اسلام میں سیاست" کے موضوع پر ۱۹۰۸ء میں انگریزی زبان میں لکھا تھا[۲۹]۔ یہ وقت وہ تھا کہ جب ترکی میں قومی تحریکوں کے نتیجے میں انقلاب رونما ہو رہا تھا۔ اس مضمون میں اقبال نے خلافت کے بارے میں اپنے خیالات بیان

[۲۷] عزیز احمد "اسلامک" ص ۱۴۰۔

[۲۸] اقبال "مکتوبات اقبال بنام خان نیاز الدین خان" ص ۲۴ :

[۲۹] مشمولہ "Sociological Review." (لندن ۱۹۰۸ء)، اردو ترجمہ از چودھری محمد حسین، لاہور، ۱۹۲۳ء؛ بعد میں یہ مضمون انگریزی اور اردو دونوں زبانوں میں متعدد بار شائع ہوا۔ اس کی حالیہ اشاعت "خلافتِ اسلامیہ" کے عنوان کے تحت "مقالاتِ اقبال" ص ۸۵ - ۱۴۰ کے ذریعے ہوئی ہے۔ زیرِ نظر صفحات میں اسی اشاعت کے حوالے دیے جا رہے ہیں۔

سکے ہیں اور خلافت اسلامیہ کے تاریخی پس منظر پر نظر ڈالی ہے۔ ان کی رائے ہے کہ اسلام کے خلیفہ کا انتخاب کا طریقہ ایک حد تک عرب جاہلیت کے رئیس کے انتخاب کے طریقے سے ماخذ ہے[۳۰] آنحضورؐ نے عرب کی اس قدیم رسم کو قائم رکھا۔ رحلت کے وقت یا اس سے قبل اپنی جانشینی کے متعلق مسلمانوں کو کوئی ہدایت نہ فرمائی۔ یہی وجہ تھی کہ خانہ جنگی کے خطرے سے بچنے کے لیے حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب ہوا، جو اکابر اصحاب میں سے تھے۔ چونکہ حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب فوری سیاسی ضروریات کے پیش نظر ہوا تھا۔ اس لیے صرف طریق انتخاب کی حد تک حضرت عمرؓ نے بعد میں یہ رائے ظاہر فرمائی کہ تمام جمہور کو خلیفہ منتخب کرنا چاہیے، اور حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب جو لوگوں کی جزوی رائے پر ہوا تھا محض اس وجہ سے جائز تھا کہ سیاسی صورت حال اس کا تقاضا کرتی تھی[۳۱] ورنہ، اقبال ڈوزی کے حوالے سے حضرت عمرؓ کا قول دہراتے ہوئے کہتے ہیں کہ، وہ انتخاب جو لوگوں کی جزوی رائے کے اظہار پر عمل میں آیا منسوخ و مسترد سمجھنا چاہیے[۳۲] اس سے اقبال نے یہ نتیجہ نکالا تھا کہ اسلام ابتداء ہی میں اس اصول کو تسلیم کر چکا تھا کہ فی الواقع اور عملاً سیاسی حکومت کی کفیل و امین ملت اسلامیہ ہے نہ کہ کوئی فرد واحد بہ ضرور ہوتا ہے کہ انتخاب کنندگان عمل انتخاب سے اس سیاسی حکومت کو ایک ایسی مختصر و معتبر شخصیت میں ودیعت کرتے ہیں، جس کو وہ اس امانت کا اہل تصور کرتے ہیں۔ یہی وہ مقام ہے جہاں حقیقتاً اور صحیح معنوں میں فرد ساری قوم کا نمائندہ کہلا سکتا ہے۔ لیکن ایسے فرد کا مسند حکومت پر متمکن ہونا شریعت کے نزدیک اسے کسی برتری یا ترجیح کا مستحق ہرگز نہیں بناتا۔ شریعت حقہ کی نظر میں اس کی شخصی اور ذاتی حیثیت بالکل وہی رہے گی جو ایک عام مسلمان کی ہے[۳۳] اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خلیفہ کے انتخاب کا حق ساری ملت کو حاصل ہے اور طریق انتخاب کا جمہوری ہونا ضروری ہے۔

منصب خلافت کے سلسلے میں اس سوال پر کہ کیا یہ کسی فرد واحد کا حق ہے؟ اقبال

---

[۳۰] "خلافت اسلامیہ" ص ۸۶

[۳۱] ایضاً، ص ۸۷، ۸۸

[۳۲] ایضاً، ص ۸۸

[۳۳] ایضاً۔

نے ترکوں کے اس اجتہاد پر اتفاق کیا تھا کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے اس منصب کو افراد کی ایک جماعت بلکہ کسی منتخب شدہ مجلس کے ذمے بھی کیا جا سکتا ہے۔ اس کی تائید میں اقبال نے مزید یہ رائے دی ہے کہ ترکوں کا یہ نقطۂ نظر سراسر درست ہے، اتنا درست کہ اس کی تائید میں کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں۔ اس لیے کہ ایک تو جمہوری طرزِ حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے، ثانیاً اگر ان قوتوں کا بھی لحاظ رکھ لیا جائے جو اس وقت عالمِ اسلام میں رو بہ عمل ہیں تو یہ طرزِ عمل اور بھی ناگزیر ہو جاتا ہے [۳۵]۔ جمہوریت کے اسلامی تصور کی اقبال نے آگے چل کر تشریح کی ہے۔ جمہوریہ اسلامیہ کی بنیاد شریعت حقہ کے نزدیک ایک مطلق و آزاد مساوات پر قائم ہے۔ شریعت کے نزدیک کوئی گروہ، کوئی ملک، کوئی زمانہ فائق و مرجع نہیں۔ اسلام میں کوئی مذہبی پیشوائی یا مشیخت نہیں، ذات پات یا نسل و وطن کا امتیاز نہیں [۳۶]۔ اس جمہوریت کی بنیاد محض انسانی مساوات پر قائم ہے اور کسی امتیازی حد بندی پر نہیں۔ چنانچہ ملت اسلامیہ کے عام اساسی اصول فطرت انسانی پر مبنی ہیں نہ کہ کسی خاص قوم کی خصوصیات نسلی پر، ایسی قوم کا اندرونی ربط و ضبط کسی نسلی یا جغرافیائی اتحاد پر قائم نہیں ہو سکتا، نہ ہی زبان اور تمدنی روایات و تجارب پر [۳۷]۔

یہاں پہنچ کر اقبال اس امر پر زور دیتے ہیں کہ مذہب و سیاست میں کوئی تمیز نہیں کی جا سکتی۔ اس کے بعد خلافت کے تعلق سے اقبال نے اسلام کے تین بڑے مذہبی فرقوں اہلِ سنت، اہلِ تشیع، اور خارجیوں کے نظریات کو اجمالی طور پر بیان کیا ہے، اور جا بجا ان کے نظریات کے بارے میں اپنی رائے بھی دی ہے۔ مذہب اہلِ سنت کی حد تک اقبال نے پہلے الماوردی کے نقطۂ نظر کا خلاصہ پیش کیا ہے۔ جہاں انتخاب کنندگان کی حد تک الماوردی کا اجتہاد یہ ہے کہ ان میں یہ خصوصیات ہونی چاہئیں: دیانتداری اس کی معلوم و معروف ہو، امور سلطنت کا ضروری علم اور واقفیت رکھتا ہو، دور بینی، عدل اور انصاف کے مادے سے خالی نہ ہو۔ اقبال کا اپنا اجتہاد یہ ہے کہ اصولاً تمام مسلمان مرد و زن کو انتخاب میں رائے دینے کا حق

---

[۳۴] اقبال "خطبات" ص ۱۵۰

[۳۵] ایضاً

[۳۶] اقبال "خلافت اسلامیہ" ص ۹۰

[۳۷] ایضاً، ص ۹۱

حاصل ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ انتخاب کنندگان کو خلیفہ یا اس کے عاملین کی معزولی کے مطالبے کا پورا حق حاصل ہے، بشرطیکہ وہ یہ ثابت کر دے کہ ان کا طرزِ عمل خلاف شریعت ہے [۳۸] جبری انتخاب کو اقبال نے قطعاً ناجائز قرار دیا ہے۔ اس خیال پر کہ سیاسی انتشار کے زمانے میں یہ جائز ہو سکتا ہے، اقبال کا اصرار ہے کہ شریعت ایسے عمل کو جو فوری دہنگامی ضرورت سے پیدا ہو، تسلیم نہیں کرتی [۳۹] انتخاب کنندگان اور خلیفہ کے درمیان جو تعلق ہوتا ہے اقبال اس کی تفسیر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حکومت ربط قائم کرنے والے نظام کا نام ہے، جو حقوق و فرائض کا امین و محافظ ہے [۴۰]۔

شیعی نظریۂ خلافت کا خلاصہ تحریر کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں کہ غیبت امام کے عقیدے کے ذریعے مذہب و حکومت میں اختلاف پیدا ہو سکتا ہے [۴۱] ایک دوسری جگہ انھوں نے لکھا ہے کہ امامت کے اصول میں ایک نقص یہ بھی ہے کہ اس میں عوام کا مجتہدین سے تعلق رہتا ہے اور قرآن سے تعلق کم ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ بالکل کوئی تعلق نہیں رہتا۔ [۴۲] پھر اقبال نے خوارج کے نظریۂ خلافت کا خلاصہ پیش کیا ہے۔ خارجیوں کے تین مکاتیب فکر کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ ان میں سے ایک کا خیال ہے کہ خواہ عورت ہو یا غلام وہ خلیفہ مقرر ہو سکتا ہے۔ دوسرا وہ جو خلیفہ کی کوئی ضرورت ہی محسوس نہیں کرتا اور تیسرا وہ جو کسی قسم کے نظام حکومت کے قائل نہیں — یعنی اقبال کے خیال میں انھیں اسلام کے انارکسٹ کہنا چاہیے [۴۳]

ان نظریات کو بیان کرنے کے بعد اقبال کہتے ہیں کہ قرآن حکیم نے جو اصول اساسی قائم کیا ہے وہ انتخاب ہی کا اصول ہے۔ رہا یہ امر کہ عملاً حکومت کے اس طرز عمل کو دنیا میں قائم

---

[۳۸] ایضاً، ص ۹۹-۱۰۰

[۳۹] ایضاً، ص ۱۰۱

[۴۰] ایضاً۔

[۴۱] ایضاً، ص ۱۰۸

[۴۲] "اقبال نامہ" ج ۲، ص ۴۴-۴۵

[۴۳] "خلافت اسلامیہ" ص ۱۰۹-۱۱۰

کرنے کے لیے اس اصول کی کیا کیا تشریح و تاویل کی جا سکتی ہے اور اس سے کون کون سے فروعات و تفصیلات مستنبط ہوتی ہیں۔ اس بات کے فیصلے کا دار و مدار وقتی حالات و دیگر واقعات پر چھوڑ دیا گیا ہے جو مختلف زمانوں میں مختلف جگہوں میں پیدا ہو سکتے ہیں۔ مگر شومئی قسمت سے مسلمانوں نے انتخاب کے مسئلے کی طرف کماحقہٗ توجہ نہیں کی اور خالص جمہوری بنیادوں پر اصول انتخاب کے مسئلے کو فروغ دینے کی سعی سے قاصر رہے۔ [۹۴]

اس جائزے کے بعد اقبال نے ایک نہایت اہم مسئلے پر کہ اسلامی ممالک میں سیاسی زندگی نے کیوں فروغ نہ پایا، نظر ڈالی ہے اور اس کی دو بڑی وجوہ بیان کی ہیں، کہ اوّل تو ایرانیوں اور منگولوں کے اذہان فطرتاً انتخاب کے مفہوم سے ناآشنا تھے، بلکہ اس کے مخالف تھے اور یہی دو سب سے بڑی قومیں ہیں جنھوں نے اسلام کو بطور مذہب قبول کیا۔ دوسرا سبب ان کے خیال میں یہ ہے کہ قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں کی زندگی زیادہ تر فتوحات میں مصروف تھی اقبال لکھتے ہیں کہ فتوحات کے چسکے میں مسلمانوں کی تمام قوت و ہمت ملک و سلطنت کی توسیع کیلیے وقف تھی۔ دنیا میں اس روش کا ہمیشہ یہی نتیجہ ہوا کہ حکومت اور ریاست کی باگ چند افراد کے ہاتھ میں رہی ہے جن کا اقتدار ایک مطلق العنان بادشاہ کے اقتدار کے مترادف ہو جاتا ہے [۹۵]

ارمغان حجاز میں بھی اقبال نے خلافت کے تعلق سے اپنے خیالات کو ملوکیت سے موازنے کی صورت میں بیان کیا ہے۔ یہاں جو خیالات انھوں نے پیش کیے ہیں ان کے مطابق خلافت ہی اسلامی طرز حکومت ہے جب کہ ملوکیت کی اسلام میں کوئی جگہ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ، اسلام میں ملوکیت حرام ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ عربوں نے آنحضورؐ کی تعلیم پر عمل کر کے مشرقی ممالک کو اسلام کی برکات سے مالا مال کر دیا لیکن افسوس کہ جلد ہی خلافت اسلامیہ جو دنیا کے لیے رحمت تھی، ملوکیت میں تبدیل ہو گئی اور عالم اسلام پھر اسی ضلالت میں گم ہو گیا، جس میں وہ طلوع اسلام سے پہلے تھا:

عرب خود را بہ نورِ مصطفیٰؐ سوخت — چراغِ مردۂ مشرق برافروخت
ولیکن آں خلافت راہ گم کرد — کہ اوّل مومناں را شاہی آموخت

---

[۹۴] ایضاً، ص ۱۱۰
[۹۵] ایضاً، ص ۱۱۱

اقبال نے سیاسی نظام کی اکمل و احسن صورت خلافت میں دیکھی تھی۔ چنانچہ انھوں نے اس امر پر افسوس کا اظہار کیا ہے کہ خلافت حضرت عمرؓ کے بعد کے دور میں انتشار و افتراق کا باعث بنی ہے۔ اس کا اپنے عہد میں بھی، جب کہ خلافت برائے نام تھی اس خلافت سے کوئی تعلق نہیں تھا جو اقبال کی تعریف و تحسین کا مرکز تھی۔ وہ پھر اسی خلافت کے قیام کی خواہش کرتے تھے جو ان کے خیال میں مسلمانوں کو مسرت و شادمانی سے ہمکنار کر سکتی ہے:

تا خلافت کی بنا دنیا میں ہو پھر استوار　　　لا کہیں سے ڈھونڈھ کر اسلاف کا قلب و جگر

وہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں کا بحیثیت قوم دنیا میں منصب یا مقام یہ ہے کہ وہ خلافت اللہ کی علمبردار ہے۔ اس لحاظ سے مسلمانوں کا فرض یہ ہے کہ وہ دنیا میں اللہ کی حاکمیت قائم کرے۔ اسلام میں ہر قسم کی ملوکیت حرام ہے اور خلافت اللہ تعالیٰ کے قانون کی حفاظت کا نام ہے:

خلافت بر مقام ما گواہی است　　　حرام است آنچہ بر ما پادشاہی است

ملوکیت ہمہ مکر است و نیرنگ　　　خلافت حفظ ناموس الٰہی است

خلافت کے بارے میں اقبال نے اپنے نظریات بعض دوسری تحریروں میں بھی پیش کیے ہیں۔ جواہر لال نہرو کے مضامین کے جواب میں، جو "Modern Reveiw" (کلکتہ) میں شائع ہوئے تھے، اقبال نے جو مضمون لکھا تھا[۴۶] اس میں انھوں نے ترکی کے حالیہ رد عمل کی تشریح کرتے ہوئے مسئلہ خلافت کے متعلق اپنے خیالات کی مزید توضیح کی تھی۔ اس کے سلسلے میں انھوں نے لکھا کہ مسئلہ خلافت میں ترکوں کے اجتہاد کو سمجھنے کے لیے ابن خلدون کی راہنمائی حاصل کرنا پڑے گی[۴۷]۔ اقبال نے ایک موقع پر ابن خلدون کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے کہا تھا کہ وقت واحد میں ایک سے زیادہ خلیفہ ہو سکتے ہیں[۴۸]۔ پھر اقبال نے "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" میں ایک اقتباس دیا ہے جس میں ابن خلدون کے تین متاثر نقطۂ نظر پیش کیے ہیں (۱) عالمگیر خلافت ایک مذہبی ادارہ ہے، اس لیے اس کا قیام ناگزیر ہے۔ (۲)

---

[۴۶] مشمولہ: اقبال "خیالات" ص ۲۵۔۹۰: اردو ترجمہ از میر حسن الدین مشمولہ "مضامین اقبال" ص ۱۴۵۔۱۸۰، و نیز "حرف اقبال" ص ۱۲۹۔۱۶۱

[۴۷] "حرف اقبال" ص ۱۵۴

[۴۸] "خلافت اسلامیہ" ص ۹۸۔۹۹

اس کا تعلق محض اقتضائے وقت سے ہے۔ (۳) ایسے ادارے کی ضرورت ہی نہیں۔ اور پھر اس بارے میں اقبال کا اپنا نقطۂ نظر یہ ہے کہ "معلوم ہوتا ہے کہ جدید ترکی پہلے خیال کے مقابلے میں دوسرے خیال کی طرف مائل ہے۔ یعنی معتزلہ کے اس خیال کی طرف کہ عالمگیر خلافت محض اقتضائے وقت سے تعلق رکھتی ہے۔ ترکوں کا استدلال یہ ہے کہ ہم کو اپنے سیاسی تفکر میں اپنے ماضی کے سیاسی تجربے سے مدد لینی چاہیے جو بلاشک وشبہ اس واقعے کی طرف راہنمائی کرتا ہے کہ عالمگیر خلافت کا تخیل عملی صورت اختیار کرنے سے قاصر رہا۔" [۴۹]

نظریۂ خلافت کی اس ساری بحث سے جو اہم نتائج ظاہر ہوتے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال خلافت کے تصور کے تحت عالم اسلام کو ایک ریاست بنانے کے قائل نہیں بلکہ وہ ہر اسلامی ملک میں انفرادی طور پر ایسی جمہوری حکومت چاہتے ہیں جو اگر خلیفہ نام دہی کہے تو وہ خلیفہ کسی صورت میں معاشرے کے کسی اور فرد سے ممتاز نہ ہو۔ پھر یہ کہ خلافت کی ذمہ داری ایک فرد کے علاوہ ایک جماعت یا مجلس کے سپرد بھی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ جب ترکی میں خلافت کا خاتمہ ہوا تو اقبال نے اس پر کوئی شدید ردعمل ظاہر نہ کیا بلکہ مصطفےٰ کمال کی کوششوں پر مسرت کا اظہار کیا [۵۰]

[۴۹] "حرفِ اقبال" ص ۱۵۴

[۵۰] "حرفِ اقبال" ص ۱۵۱، ۱۵۳ وغیرہ؛ ہندوستان میں خلافت کے خاتمے پر تقریباً یہی ردعمل اقبال کے علاوہ خدا بخش (ایچ۔ اے۔ آر۔ گب "Whither Islam." ص ۲۵۲) اور مولوی برکت اللہ بھوپالی "The Khilafat." ص ۱۲) سے بھی منسوب ہے۔

ترکی کی تحریک تجدّد

بیسویں صدی میں ترکی کا مسئلہ عالم اسلام کے مسلمانوں کے لیے ایک مذہبی اہمیت اختیار کر گیا تھا۔ مسلمانوں کے جذبات کو ۱۸۷۷ء میں روس اور ترکی کے مابین اور ۱۸۹۷ء میں یونان اور ترکی کی جنگوں سے شدید دھچکا پہنچا تھا۔ یورپی ممالک کی جارحیت کے نتیجے میں ۱۹۰۸ء سے ۱۹۱۴ء تک ترکوں کے قبضے سے بہت سے علاقے نکل گئے۔ یہ اتنے بڑے نقصانات تھے کہ ان کے نکل جانے سے مسلمانوں کا مضطرب ہونا فطری امر تھا۔ پھر جب ترکی جنگ عظیم میں شریک ہوا تو مسلمانوں میں جزیرۃ العرب، اماکن مقدسہ، خلافت وغیرہ کے تعلق سے نئے اندیشے پیدا ہوئے کہ اگر جرمنی کو شکست ہوئی تو مسلمانوں کا کہیں ٹھکانا نہ رہ سکے گا۔ ترکی اس وقت دنیا میں مسلمانوں کی واحد آزاد سلطنت تھی اور خلافت کی وجہ سے اس کے ساتھ یہ امید قائم تھی کہ اس کے ذریعے کسی وقت مسلمانان عالم کے لیے مرکزیت کی ایک صورت پیدا ہو جائے گی۔ اکتوبر ۱۹۱۱ء میں طرابلس میں اٹلی کی فوجی مداخلت اور ۱۹۱۲ء اور ۱۹۱۳ء میں بلقان کی جنگوں میں ترکی کو محض اس وجہ سے شکستیں ہوتی رہیں کہ اس کی افواج میں کثرت سے مقامی عیسائی آبادی کے لوگ شامل تھے جن کی ہمدردیاں حملہ آوروں کے ساتھ زیادہ تھیں[1] یہ بھی حقیقت اپنی جگہ

---

[1] ہنری ایلشا ایلن: "The Turkish Transformation" ص ۴۳، و بعدہٗ

موجود تھی کہ سیاسی انتشار کے سبب ترکوں کی فوجی تنظیم بھی اچھی نہ تھی۔ ترکوں کا دستوری انقلاب ۱۹۰۸ء میں ہوا تھا اور نوجوان ترکوں کو یورپی طاقتوں کی دراندازی کی وجہ سے فوج اور ملکی انتظامات میں وہ تمام اصلاحات نافذ کرنے کا موقع نہیں ملا تھا، جو مطمحِ نظر تھیں بعض سیاسی مصلحتوں اور مجبوریوں کے تحت ترکی نے جنگ عظیم میں جرمنی کے ساتھ شرکت کی [۲] جنگ میں جرمنی اور اس کے تمام حلیفوں کو شکست ہوئی۔ ہنگامی معاہدہ صلح پر دستخط ہوئے۔ اس میں ترکی کے لیے یہ شرائط بھی تھیں کہ وہ اپنی تمام فوجیں برخاست کرے گا اور اس کے جنگی جہاز فاتحین ضبط کر یں گے۔ یوں اس کی ساری فوجی قوت سلب کر کے رکھ دی گئی۔

ترکی کے شرکت جنگ کے اعلان کے ساتھ ہی برطانیہ نے اپنی سیادت میں مصر کی خود مختاری کا اعلان کیا، قبرص کا اپنی مملکت کے ساتھ الحاق کر لیا اور فلسطین اور شام کو اپنے قبضے میں لے لیا۔ شریف مکہ ۱۹۱۷ء میں شاہ حجاز کے لقب سے اپنی خود مختاری کا اعلان کر چکا تھا، شام میں اس کی فوجوں نے حملہ آوروں کی مدد کی۔ اسی زمانے میں روس بھی شمال مشرقی اناطولیہ میں خاصی حد تک پیش قدمی کر چکا تھا، لیکن وہ کامیاب نہ ہو سکا کیونکہ وہ خود انقلاب کی زد میں آ گیا۔ جنگ کے خاتمے کے بعد اتحادی فوجوں نے قسطنطنیہ پر قبضہ کر لیا۔ فرانس، برطانیہ، اٹلی اور یونان نے متعدد علاقے ہتھیا لیے [۳] یہ سب کچھ قسطنطنیہ کی حکومت مجبوراً خاموشی سے دیکھتی رہی۔ پارلیمنٹ کو برخاست کر دیا گیا اور حکومت عثمانیہ نے معاہدہ سیورے پر دستخط کر دیے۔ جس کی رو سے سلطنت عثمانیہ کے رہے سہے علاقے بھی ایک یا ایک سے زیادہ طاقتوں کے قبضے میں چلے گئے [۴] اس اثنا میں داخلی طور پر قوم پرستوں کی بڑھتی ہوئی کامیابیوں کے مقابلے میں سلطان کا اقتدار اور زیادہ کمزور ہو گیا اور انقرہ کی "مجلس ملیہ عالیہ" نے آخر کار یکم نومبر ۱۹۲۲ء کو حکومت قسطنطنیہ کی برطرفی اور سلطان محمد وحید الدین کی معزولی

---

[۲] برنارڈ لیوس "The Emergence of Modern Turkey." ص ۲۳۷، ۲۳۹۔ [۳] ایضاً، ص ۲۳۹ - ۲۴۱۔

[۴] ایضاً، ص ۲۴۶، ۲۴۷

کا اعلان کر دیا۔ اس پر سلطنتِ عثمانیہ کا خاتمہ ہو گیا۔ ۵ قسطنطنیہ اور مشرقی تھریس پر قوم پرستوں کی فوجوں نے قبضہ کر لیا اور آخری سلطان شہر چھوڑ کر چلا گیا۔ ۲ر مارچ ۱۹۲۴ء کو مجلس ملیہ عالیہ نے ایک اور فرمان کے ذریعے منصب خلافت کو بھی منسوخ کر دیا، جس پر عبد المجید بن عبد العزیز خلیفہ متمکن تھے، اور اس کے ساتھ ہی سلطان عبد المجید اور آلِ عثمان کے تمام افراد جلا وطن کر دیے گئے ۶

ترکی کے ان المناک واقعات کے پسِ منظر میں بیرونی سیاسی جارحیت کے دوش بدوش سلطنت کے اندرونی خلفشار نے بھی برابر کا کام کیا۔ مؤرخین دورِ تنظیمات کو سلطنت کے انحلال کے باب میں ویسا ہی مؤثر عامل قرار دیتے ہیں جیسا بیرونی طاقتوں کے سیاسی اغراض کا۔ سلیم ثالث اور محمود ثانی کے زمانے میں جو اصلاحات نافذ ہوئیں تنظیمات سے بھی اصلاحی تدابیر کو زیادہ سوچ سمجھ کر جاری رکھنا مقصود تھا۔ رشید پاشا علی پاشا اور ان کے حامی چاہتے تھے کہ ترکی دورِ حاضر کی جدید سلطنت میں تبدیل کیا جائے۔ مختلف اوقات کی اصلاحات کے ذریعے سے روشن خیال لوگوں کا ایک متوسط طبقہ پیدا ہو گیا تھا جس کی زبان ترکی تھی اور جو اسلامی مذہب سنن کا پیرو تھا۔ یہ لوگ زیادہ تر فوج اور عمال حکومت پر مشتمل تھے اور ان میں علماء کی بھی قلیل تعداد شامل تھی۔ انھوں نے حب الوطنی کا ایک نیا نظریہ استوار کیا اور ایشیائی صوبوں کے مسلمانوں سے بھی معاشرت برتنی شروع کی، جن کی زبان ترکی نہ تھی۔ اس کے ساتھ ساتھ انیسویں صدی کے آغاز سے عیسائیت اور اسلام کے درمیان عام مذہبی مناقشت نے ایک شدید صورت اختیار کر لی، کیونکہ کئی اسلامی ممالک پر عیسائیوں کا تسلط قائم ہو چکا تھا۔ ان حالات میں ترکی میں اتحادِ اسلامی کی تحریک پیدا ہوئی اور قسطنطنیہ خود مختار اسلامی حکومت کا صدر مقام ہونے کی حیثیت سے دنیائے اسلام کا سیاسی دار الخلافہ قرار پایا۔ بہت سے روشن خیال ترکوں اور ان میں زیادہ تر علماء کی تائید سے اتحادِ اسلامی کی تحریک وطنیت کی تحریک سے، جو اس وقت تک زیادہ نمایاں نہیں ہوئی تھی، سبقت لے گئی۔ ترکی آبادی کے نچلے طبقے نے بھی اس اسلامی جذبے کو لبیک کہا، کیونکہ یہ طبقہ روایات تصوف سے بدستور سخت متاثر تھا، اسی طرح

---

۵ ایضاً، ص ۲۵۹ ۔ ۶ ایضاً، ص ۲۶۴ - ۲۶۵

سلطنت کے غیر ترکی مسلمان بھی اس جذبے سے بہت اثر پذیر ہوئے۔ وطن پرستی کے جذبات کے اظہار کی مخالفت بڑی سختی سے کی جاتی تھی۔ استبداد کے خلاف بڑھتی ہوئی تحریک کو آخر کار مقدونیہ میں منظم ہونے کا موقع ملا۔ اس علاقے کا گورنر ۱۹۰۶ء سے ایک ترک تھا، جو یورپی طاقتوں کی نگرانی میں اپنے فرائض انجام دیتا تھا ؁۵ سالونیکا نوجوان ترکوں کی جدید محب وطن اور قوم پرست تحریک کا مرکز قرار پایا۔ جس کی قیادت "انجمن اتحاد و ترقی" کے ہاتھ میں تھی، اور جسے بڑی حد تک فوج کی حمایت حاصل تھی۔ چنانچہ نوجوان ترکوں کو اپنے مقاصد کی بجاآوری کی ایک ہی صورت نظر آئی کہ مقدونیہ کی فوج دارالخلافہ پر قبضہ کر کے سلطان کو معزول کر دے، اس کے بعد کچھ عرصے کے لیے "عثمانیت" یعنی عثمانی قومیت کے سیاسی نظریے کا دور دورہ رہا جس کا مطلب یہ تھا کہ اسلامی اور غیر اسلامی تمام عناصر کو سلطنت میں مساوی درجہ حاصل ہو۔ نوجوان ترکی نے "وحدت ترکیہ" کے نظریے کے زیر اثر اب اس مقصد کے لیے کام کرنا شروع کیا کہ سلطنت عثمانیہ کو ایسی حکومت بنایا جائے جس میں ترکی عنصر غالب ہو۔ جنگ عظیم بھی جب تقریباً تمام غیر ترکی علاقے ہاتھ سے جاتے رہے تو بالآخر ترکی قومیت کی تشکیل ہوئی، جو ترکی حب الوطنی کا وہ سادہ ترین اور مؤثر ترین نمونہ تھا، جس کی راہ میں مذہبی عقائد اور قدیم نسلی تعلقات کسی طرح حائل نہ تھے۔

"تنظیمات کے لائحہ عمل کا نفاذ کرنے والے مدبرین نے کوئی ایسا قدام نہ اٹھایا جو شریعت اسلامیہ کے خلاف ہو۔ قوانین کی بنیاد شریعت ہی پر تھی ؁۶ مدحت پاشا نے جو آئین مرتب کیا تھا اس کا مذہب اسلام ہی قرار دیا گیا تھا، اور شیخ الاسلام کو وزیر اعظم کے برابر کا درجہ دیا گیا تھا۔ سلطان عبدالحمید کے عہد میں مذہبی سرگرمیاں عام طور پر اتحادِ اسلامی کے نظریے کے تحت تھیں۔ نوجوان ترک بھی جنگ عظیم میں شامل ہوتے وقت جہاد کا اعلان کرنے سے باز نہ رہ سکے۔ حکومت کے داخلی نظام میں نوجوان ترکوں نے علماء کے اثر و رسوخ کی صریحاً مخالفت کی۔ اسی طرح اسلامی روایات کے خلاف ایک اور بات جو انھوں

؁۵ "اردو دائرہ معارف اسلامیہ" ج ۶، ص ۲۵۲۔ ؁۶ لیوس :
"The Emergence of Modern Turkey."
ص ۱۰۸۔۱۰۹۔

کی وہ تقویم کی اصلاح تھی، جس کے تحت سنہ میلادی کو رائج کیا گیا۔
ترکی کی نئی سلطنت کے قیام کے پس پشت جو تحریک ۱۹۱۹ء سے کام کر رہی تھی، اس کے قائد مصطفٰے کمال اتاترک تھے۔ ان کی صدارت میں قوم پرست نمائندوں کی ایک مجلس کی تشکیل ہوئی جس کے سپرد یہ کام ہوا کہ وہ جدید قومی لائحہ عمل کو عملی جامہ پہنائے۔ اس وقت اتاترک کی توجہ زیادہ تر دو باتوں کی طرف مبذول تھی۔ ایک تو انگریزوں کے ناجائز مطالبات کی مخالفت اور حدود مملکت کو برقرار رکھنے میں اور دوسرے فوج کو متحد کرنے اور اس کا نظم ونسق درست کرنے میں۔ ملک کی عام منفی سیاست سے وہ دل برداشتہ تھے۔ اتحادی ممالک ترکی کے حصے بخرے کرنے کے لیے کوشاں تھے، اور دارالسلطنت میں ان کی فوجوں کا ہجوم تھا۔ ملک کے مختلف علاقوں پر فرانسیسی، انگریز اور اطالوی قابض تھے، حکومت، سلطنت اور خلافت سب الفاظ بے معنی ہو چکے تھے۔ چنانچہ اتاترک کے نزدیک ان سب مصائب سے رہائی کا ایک ہی طریقہ تھا، یعنی ایک نئی آزاد مملکت کا قیام۔ اس مقصد کو پیش نظر رکھ کر اتاترک نے ضروری اقدامات شروع کیے۔ مختلف سیاسی اور مہماتی اقدامات کے بعد ۱۹۲۱ء میں یونانی فوجوں سے نبرد آزمائی کی، جس میں یونانیوں کو شکست ہوئی۔ اس اثناء میں نئی حکومت ملی نے اتحادیوں کے ساتھ روابط قائم کر لیے اور نومبر ۱۹۲۱ء کے عہد نامے کے مطابق فرانس نے ترکی سے لیا ہوا علاقہ ترکوں کو واپس کر دیا۔ [۹] اگلے سال ترکوں نے ایک اور فیصلہ کن حملہ کر کے یونانیوں سے سمرنا واپس لے لیا۔ پھر مدانیہ کی عارضی صلح کی رو سے قومی حکومت کو تھریس اور قسطنطنیہ پر قبضہ کر لینے کا حق حاصل ہو گیا۔ جنگ کا خاتمہ ہوا اور بڑی مشکل اور پیچیدہ گفت وشنید کے بعد جولائی ۱۹۲۳ء میں لوزان کا عہد نامہ طے پایا جس کے مطابق ترکیۂ جدید اور اتحادیوں کے درمیان امن وصلح کے روابط قائم ہو گئے [۱۰] اور اس ملک کو مکمل طور پر آزاد وخود مختار تسلیم کر لیا گیا [۱۱]۔ ۲۰ اپریل ۱۹۲۴ء کو ایک نیا آئین تشکیل دیا گیا جس کی رو سے ترکی ایک جمہوری سلطنت قرار پایا۔ اتاترک اب ملک کی

---

[۹] ایضاً، ص ۲۵۳-۲۵۴۔ [۱۰] ایگزنڈر پارکیل "The Struggle For Power In Moslem Asia." ص ۹۸۔ [۱۱] لیوس، ص ۲۵۴-۲۲۵۔

اندرونی حالت کو درست کرنے کی طرف متوجہ ہوئے اور انھوں نے ترک قوم کی فلاح اس میں تصور کی کہ یورپی تہذیب کو اختیار کیا جائے۔ پھر انھوں نے پہلا کام یہ کیا کہ جمہوریت کے آئین سے وہ شق خارج کر دی جس کی رو سے ترکی کا مذہب اسلام قرار دیا گیا تھا[۱۲] مجلس ملی سے ناظر امور شرعیہ اور ناظر اوقاف کو علیحدہ کر دیا گیا۔ مذہبی تعلیم ممنوع قرار دی گئی۔ جمہوری آئین کے نفاذ سے قبل ہی مارچ ۱۹۲۴ء میں "خلافت" ختم کر دی گئی اور شیخ الاسلام کا عہدہ منسوخ کر دیا گیا تھا۔ اس کے بجائے ایک "مجلس ملیہ عالیہ" تشکیل دی گئی تھی، جس کے قیام کا مقصد اتاترک کے الفاظ میں "احکام شریعت کا نفاذ" تھا[۱۳] ۱۹۲۵ء میں صوفیا کی خانقاہوں کو بند کر دیا گیا اور ان کے سلسلوں کو بھی ممنوع قرار دیا گیا[۱۴] رومی ٹوپی کا استعمال ممنوع ہوا[۱۵] اور عمامہ پہننے کی اجازت صرف علما کو ملی[۱۶] ۱۹۲۸ء میں عربی رسم الخط کو حکماً ترک کر دیا گیا اور اس کی جگہ لاطینی حروف کو سرکاری طور پر رائج کیا گیا[۱۷] اتاترک نے اپنی تقریروں میں عورتوں کے پردے کی پرزور مخالفت شروع کی لیکن اس کے خلاف کوئی قانون نافذ نہیں کیا گیا۔[۱۸] ۱۹۳۱ء سے اذان،

---

[۱۲] ایلن، "The Turkish Transformation." ص ۱۸۹۔

[۱۳] تقریر، اجلاس مجلس ملیہ عالیہ، اکتوبر ۱۹۲۴ء، مشمولہ ولیم میکنیل اور میریلین والڈمن "The Islamic World." ص ۴۴۳۔ [۱۴] لیوس، ص ۴۰۹-۴۱۲۔ [۱۵] ایلن، "The Turkish .... Transformation." ص ۸۷۔ [۱۶] محمد رشید فیروز "Islam and Secularism in Post-Kemalist Turkey." ص ۸۶۔ [۱۷] لیوس، ص ۲۷۶-۲۷۹؛ روس نے جہاں اتاترک کے خلاف خلافت کے حامیوں کی بغاوت کو دبانے کے لیے اتاترک کی مسلح امداد کی، وہیں عربی رسم الخط ترک کرنے اور لاطینی رسم الخط اختیار کرنے میں اتاترک کی کوششوں کی سرپرستی کی — فیروز، "Islam and Secularism in ..... Post-Kemalist Turkey." [۱۸] لیوس، "The ... Emergence of Modern Turkey." ص ۲۶۴-۲۶۶۔

نماز، دعا وغیرہ ترکی زبان میں پڑھنے کا فیصلہ ہوا[۱۹]۔

یہ سب تبدیلیاں اتاترک نے اپنے تئیں قوم کے بہتر مفاد میں کی تھیں۔ انھوں نے جس کام کو ہاتھ میں لیا انہیں کامیابی نے ان کا ساتھ دیا۔ وہ حقیقی معنی میں ایک انقلاب پسند انسان تھے۔ انہیں ترکی کی نشاۃ الثانیہ کا اصلی معمار کہا جا سکتا ہے۔ وہ ایک بے نظیر ماہر سیاست تھے اور دور اندیشی و فہم فراست اور ذہانت و فطانت میں بے مثل تھے۔ ان کا یہ مطمح نظر کہ ترکی کے اصلی کردار کو برقرار رکھتے ہوئے مغربی تہذیب کو اپنایا جائے، بہرحال تنقید کا حق رکھتا ہے۔ لیکن وہ ہر لحاظ سے ترکی کی تاریخ کے نجیب ترین فرزند تھے۔ ان کی کوششوں اور "اصلاحات" کا ایک نمایاں نتیجہ یہ نکلا کہ عربوں کی طرح ترکوں نے بھی یورپ کے پیدا کیے ہوئے قوم پرستی کے نظریے کو خوب ترقی دی اور اس طرح قوم پرستی کی انسان دشمن تحریک کا شکار ہو گئے اور ترکی ترکوں کے لیے" کا نعرہ بلند کرنے لگے[۲۰]۔

---

[۱۹] لیکن ان فیصلوں پر عمل نہ ہو سکا، اس کے باوجود کہ ان کے نفاذ کے لیے ایک مجلس بھی تشکیل دی گئی تھی، اور جس نے ان فیصلوں کو مذہب کی بہتری قرار دیا تھا
روزنتھال "Islam in the Modern National State." ص ۶۱؛ اتاترک کی مذہبی اصلاحات کے جائزے کے لیے:
ایضاً، ص ۵۴-۶۲؛ لیوس، "The Emergence of Modern Turkey." ص ۴۱۲-۴۱۶؛ ایلین، "The Turkish Transformation." ص ۱۶۷-۱۸۰، وابعدہ۔

[۲۰] لیوس، "The Emergence of Modern .... Turkey." ص ۳۵۲-۳۵۳، ۳۵۸-۳۵۹: چنانچہ مغربی مورخین اس کو جس طرح تحسین و تعریف کے انداز میں "بین حقیقت" کے نعرے سے تعبیر کرتے ہیں اس کا ایک انداز لیوس تھامس کے مقالے بعنوان: "The National and International Relations of Turkey." سے ملتا ہے۔ مشمولہ کوئلر ینگ "Near Eastern Culture and Society." ص ۱۶۷

اتاترک کی ان "اصلاحات" پر نظر ڈالنے سے ہر شخص اندازہ کر سکتا ہے کہ اتاترک کے کام کرنے کا طریقہ اسلامی دنیا کے لیے بالکل نیا تھا۔ اسلامی تاریخ میں اب تک کسی نے اس قسم کی اصلاحات نہیں کی تھیں۔ یہ اصلاحات ایک مغربی ملک کے لیے تو ٹھیک ہو سکتی تھیں لیکن ایک ایسے ملک کے لیے جہاں مسلمان آباد ہوں اور جن کی تہذیب اسلامی روایات پر استوار ہو، غلط تھیں۔ اسلام کی تاریخ میں عمر بن عبدالعزیز، اورنگ زیب، ٹیپو سلطان اور محمود ثانی وغیرہ جتنے اچھے بادشاہ گزرے ہیں، انھوں نے ہمیشہ یہ کوشش کی کہ اصلاح کا کام اسلامی اصولوں اور تعلیمات کے مطابق کریں اور نئے قوانین کتاب و سنت کی روشنی میں تشکیل دیں، لیکن اتاترک نے ایسا نہیں کیا۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ انہیں جن لوگوں کا تعاون حاصل تھا ان میں سے ایک شخص بھی ایسا نہ تھا جو علمی قابلیت، تدبر و فکر اور عالی دماغی میں دورِ تنظیمات کے مدبرین کی ہمسری کرتا ہو۔ یہ چند ایسے نوجوانوں کا گروہ تھا جو اسلامی علوم میں کورے تھے اور مغربی علوم پر بھی گہری نظر نہ رکھتے تھے [۱۲]۔ ان کی پرورش ایک ایسے استبدادی دور میں ہوئی تھی جس کو سلطان عبدالحمید نے محض اپنے شخصی اقتدار کی خاطر قوم کی علمی، ذہنی، تمدنی اور سیاسی و تنظیمی ترقی کو روکنے اور اس کی روح کو مردہ کرنے میں صرف کر دیا تھا۔ اس شخصی حکومت سے ترکی قوم کو جو نقصان پہنچا وہ یہ تھا کہ اس نے خلافت کے مذہبی اقتدار اور رجعت پسند علماء و مشائخ کے اثرات کو عہدِ تنظیمات کے ترکی مصلحین کی اٹھائی ہوئی بنیادیں اکھاڑنے اور ترکی قوم کے ادبی و ذہنی ارتقاء کو روکنے اور سیاسی و تنظیمی اصلاحات کا استیصال کرنے کے لیے استعمال کیا۔ اس کی اس خود غرضانہ و ناعاقبت اندیشانہ حرکت سے ترکوں کی نئی نسل میں ایک انقلابی بحران پیدا ہو گیا۔ وہ مذہب کو مانعِ ترقی سمجھنے لگے۔ سلطان عبدالحمید

---

[۱۲] ایک معاصر شہادت کے مطابق وہ افراد مذہب سے بیگانہ تھے اور ان کی ایک معتد بہ تعداد یورپی فری میسنز پر مشتمل تھی، جو سیاست میں مذہب کی شمولیت پر معترض تھے اور ان میں سے بعض یہودی تھے — پاویل ....

"The Struggle of Power in Moslem Asia."

ص ۱۱۱

کے ۳۲ سالہ استبداد نے جو بدقسمتی سے مذہبی رنگ لیے ہوئے تھا، ترکوں کی نئی نسلوں میں مادہ پرستی، دہریت، مغرب سے کامل مرعوبیت، اپنے ماضی سے نفرت اور خلافت و اتحاد اسلامی سے، جس کو سلطان عبدالحمید نے اپنی اغراض کا آلۂ کار بنایا تھا، بیزاری پیدا کر دی۔ نوجوان ترکوں کے انقلاب کے علاوہ ترکی قومیت کے تصور کا ارتقا اور جمہوریہ ترکی کا قیام بھی اسی کا ایک نتیجہ تھا[۲۲] چنانچہ اقتدار اتاترک کے ہاتھوں میں آیا تو انھوں نے بہت سے غلط فیصلے کر لیے۔ تمدن و معاشرت میں کامل مغربیت، زبان اور ادب اور سیاست میں انتہا درجہ کی نسلی عصبیت، "تنسیخِ خلافت، مذہب و سلطنت کی تفریق اور پھر سلطنت کو مذہب سے آزاد کر کے مذہب کو سلطنت کا پابند بنا دیا گیا۔ اور ان مقاصد میں انھیں کامیابی محض اس وجہ سے ہوئی کہ اب راہ اس کے لیے ہموار ہو چکی تھی۔ اتاترک نے اپنی مملکت کی بنیادیں ضیا گوکلپ کے اصولوں پر استوار کرنی چاہی تھیں لیکن اس معاملے میں وہ اس حد تک آگے تھے کہ اصلاحات کا مفہوم ان کی نظروں میں "کامل مغربیت" کا اختیار کرنا تھا[۲۳] آئین سے اسلام کو خارج کر کے، عربی رسم الخط پر پابندی لگا کے، عبادات کو ترکی زبان میں ادا کرنے کا حکم عائد کر کے اور ترکی "ترکوں کے لیے" کا نعرہ بلند کر کے اتاترک نے ترکی کے مسلمانوں کو باقی اسلامی دنیا کے مسلمانوں سے الگ کر لیا۔ ان "اصلاحات" میں خصوصاً دو اصلاحات ایسی تھیں جنھوں نے ترکوں کے طرزِ خیال اور طرزِ معاشرت کو بڑی حد تک تبدیل کر دیا۔ ایک تو اسلامی شریعت کے بجائے سوئٹزرلینڈ کے "قانون دیوانی" کا نفاذ اور دوسرے لاطینی رسم الخط کا اجراء۔ [۲۴] یورپ کی اس غلط پیروی کا نتیجہ یہ نکلا کہ ترکوں کا ایک طبقہ ترکی کو اسلامی یا مشرقی ملک کہنے سے کترانے لگا۔

---

[۲۲] تفصیلات کے لیے، فیروز "Islam and Secularism in Post-Kemalist Turkey." ذوقیہ جاتی، ۱۴۰۵۰۴۔
[۲۳] ایضاً، ص ۱۴، ضیا گوکلپ کے نظریات کے لیے، ایضاً ص ۵۲-۷۱
[۲۴] خالدہ ادیب خانم "ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش"، ص ۱۵۹:
اتاترک نے اپنی اصلاحات کے ذریعے ترکی قوم اور حکومت کی دینی اساس کو توڑ پھوڑ کے ختم اور بالآخر قوم کا نقطۂ نظر ہی بدل دیا۔" عرفان اورنگا "ATATURK" ص ۲۹۰

ترکی کے اس ابتلا و انقلاب کے دوران، عالمِ اسلام بھی مختلف مسائل سے نبرد آزما تھا۔ ان مسائل میں آزادی، وطنیت، خلافت اور قدیم و جدید کی کشمکش کے مسائل سرِفہرست ہیں۔ پہلی جنگِ عظیم نے بھی عالمِ اسلام کے حالات و مسائل پر شدید اثر ڈالا۔ اور مختلف فکری اور اخلاقی تحریکوں نے اب ایک نئے انداز سے معاشرے کے اندر مدوجزر پیدا کر دیا۔ اس دور میں جن سیاسی اور مذہبی لہروں نے عالمِ اسلام میں سب سے زیادہ قومی پیمانے پر طوفان انگیزی کی ان میں مسئلہ خلافت سب سے نمایاں تھا۔ اپنی تمام رنجشوں اور انتشار کے باوجود مسلمان مجموعی طور پر خلافت کے ساتھ وفاداری اور تعلق رکھتے تھے۔ جب ترکی پر اتحادیوں کا قبضہ ہوا اور دارالسلطنت بھی ان کے ماتحت آ گیا تو عالمِ اسلام میں نہایت درد و کرب کا اظہار رہا۔ حافظ ابراہیم کا یہ قصیدہ ان دنوں مصر میں بہت پڑھا جاتا تھا:

ایا صوفیا حان التفرق فاذکری
عهود کرام فیك صلوا وسلموا [۲۵]

نہایت ابتر حالات میں جب اناطول کے اندر اتاترک کی قیادت میں ترکوں نے آزادی کی جنگ شروع کی تو عالمِ اسلام نے بہت زیادہ مسرت کا اظہار کیا اور انھوں نے "غازی" مصطفےٰ کمال پر اپنی امیدوں کو مرکوز کر دیا۔ شوقی بک نے اپنی ایک نظم میں لکھا:

اللہ اکبر کم فی الفتح من عجب
یا خالد الترك جدد خالد العرب [۲۶]

اتاترک نے جب قسطنطنیہ کو بھی واگزار کر لیا تو مسلمانوں کی خوشی دوبالا ہو گئی اور جب خلیفہ وحید الدین کو معزول کر دیا اور اس کی جگہ عبدالمجید خاں کو خلافت کی مسند پر بٹھایا تو انھوں نے اس اقدام کو بھی سراہا، لیکن جب اتاترک نے دین اور ریاست کی علیحدگی کے لیے اقدامات کیے اور عبدالمجید خان کو سیاسی اختیارات سے محروم کر کے صرف

---

[۲۵] ترجمہ: اے ایا صوفیا اب جدائی کا وقت قریب آ گیا ہے مگر تو ان بزرگوں کے نام یاد رکھ جنھوں نے تیرے اندر نمازیں ادا کیں [۲۶] اللہ اکبر! یہ فتوحات کس قدر حیرت انگیز ہیں۔ اے ترکوں کے خالد! عربوں کے خالد کی یاد تازہ کر۔

برائے نام خلیفہ رہنے دیا تو یہ اقدامات بڑے غیر معمولی تھے مگر عرب دانشوروں کا ایک گروہ ان اقدامات پر بھی تائید کرتا رہا اور کچھ عرصے تک اس اقدام کے صحیح یا غلط ہونے پر مسلسل بحث گرم رہی۔ لیکن جب اتاترک نے رہی سہی خلافت بھی ختم کر دی تو یہ واقعہ ان کے لیے شدید سانحہ تھا۔ شوقی کے اس قصیدے سے ان کے غم واندوہ کا اندازہ ہوتا ہے:

عادت اغانی العرس رجع نواح
ونعیت بین معالم الافراح[۲۷]

تنسیخ خلافت کے چار دن کے بعد علمائے ازہر کی طرف سے ایک بیان جاری ہوا جس میں اتاترک کے اس فیصلے کو ناجائز قرار دیا گیا اور اسلامی خلافت کی بحالی کے لیے فوری طور پر ایک اسلامی کانفرنس بلائی گئی[۲۸] پھر اسی نام سے ایک مجلس تشکیل دی گئی اور اسی نام سے ایک مجلہ بھی جاری کیا گیا جس کے پہلے شمارے میں رشید رضا کا ایک مضمون شائع ہوا جس میں مسلمانوں کا ایک خلیفہ اور امام چننے کی خواہش ظاہر کی گئی تھی[۲۹] لیکن سیاسی ریشہ دوانیوں اور انتشار کے سبب یہ خواہش پوری نہ ہو سکی کیونکہ اسے بڑی مشکلات کا سامنا تھا اور اس کی ناکامی کے متعدد اسباب موجود تھے۔ تنسیخ خلافت اور کانفرنس کی ناکامی کے نتیجے میں نہ صرف عرب مسلمان فکری انتشار اور سیاسی ابتری کا شکار ہو گئے بلکہ اخلاقی بے راہ روی اور دین سے بیزاری کی افسوس ناک تحریک پیدا ہو گئی۔ ترکی کے حکمران نو لادینیت کو قانون اور طاقت کے زور سے مسلمانوں پر

---

[۲۷] ترجمہ: خوشی کے نغمے نوحوں میں تبدیل ہو گئے ہیں اور اے خلافت خوشی کی محفلوں میں تری مرثیہ خوانی ہونے لگی۔ [۲۸] ایلن "The Turkish Transformation." ص ۶۱؛ نیمیچ "The Khilafat Movement in India." ص ۱۵۶؛ خود عبدالمجید خاں نے بھی اس سلسلے میں ایک کانفرنس بلانی چاہی تھی۔ ٹائن بی "The Survey of International Affairs, 1925." ج ۱، ص ۶۱

[۲۹] خلیل احمد حامدی، مقدمہ "حسن البنا کی ڈائری" ص ۴۹

ٹھونس رہے تھے، مگر عالم اسلام کے اندر اس کا ردعمل لادینیت کو برضا و رغبت قبول کرنے کی صورت میں ہوا ترکوں کی پیروی میں مصر کے اندر بھی شرعی عدالتوں کے خاتمے اور بے پردگی اور اختلاط کے فروغ کی کوششیں شروع ہوئیں بلکہ عربی رسم الخط کو لاطینی رسم الخط سے تبدیل کرنے کی تحریکوں نے سر اٹھایا۔

ہندوستان میں بھی اتاترک کی اجتہادی مساعی پر خاصہ اضطراب پیدا ہوا۔ اور خاص طور پر تنسیخ خلافت کے فیصلے پر شدید رنج والم کا اظہار کیا گیا۔ اور یہاں تک کہا گیا کہ "اسلام میں پوپ کے لیے کوئی جگہ نہیں، ضروری ہے کہ اس معاملے پر نظر ثانی کی جائے"۔[۳۰] مگر اس نازک صورت حال میں، جب کہ ترکی کا سیاسی انتشار ابھی ختم نہیں ہوا تھا، مسلمانوں کے کسی اندرونی انتشار اور اختلاف رائے کا کوئی ایسا مظاہرہ نہ کیا گیا جس سے ترکی کے دشمن فائدہ اٹھاتے۔ پھر بھی بعض معاملات اس سے مستثنیٰ رہے۔ سر آغا خان اور سید امیر علی دو معروف ہندوستانی مدبرین کے ایک مراسلے نے، جو عصمت پاشا وزیر اعظم جمہوریہ ترکی کے نام تھا، اور جس کی ایک نقل وزارت داخلہ میں موصول ہونے سے قبل قسطنطنیہ کے پریس سے شائع ہو گئی تھی، حالات کی مزید خرابی کا سبب بنا[۳۱] اگرچہ اس میں انھوں نے خلوص نیت سے خلیفہ کے معزول ہونے پر عام مسلمانوں میں پھیلنے والی بے چینی کا اظہار کیا تھا اور ارباب اقتدار سے درخواست کی تھی کہ اس اہم مسئلے میں تمام مسلمانوں کے جذبات کا خیال رکھیں[۳۲] لیکن اتاترک نے اسے نئی حکومت کیلئے خطرناک سمجھتے ہوئے اسے ترکی کا داخلی معاملہ قرار دے کر خلافت ہی کا خاتمہ کر دیا[۳۳] مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنے ایک مقالے "النبا العظیم" میں، جو زمیندار میں بالاقساط شائع ہوا، اس اقدام پر نہایت معتدل لہجے میں تبصرہ کیا، لیکن اس کے پس منظر میں لہجے کا تاسف اور ملال صاف جھلکتا ہے۔ جمہوری حکومت کے قیام کے بعد اتاترک نے مذہبی امور اور اوقاف کی وزارتوں کی موقوفی کا جو فیصلہ کیا تھا ـــــ اس

---

[۳۰] ابوالکلام آزاد "تبرکات آزاد" ص ۲۲۱؛ مولانا آزاد نے یہ الفاظ ایسوسی ایٹڈ پریس کے ایک نمائندے کے سوال کے جواب میں کہے تھے۔ [۳۱] اسٹینلے لین پول۔ "سلاطین ترکیہ"، ص ۵۰۸۔ [۳۲] آغا خان نے ایک تحقیقاتی کمیٹی کے قیام کا خیال بھی پیش کیا تھا، تاکہ جو ترکی حکومت کے عزائم کا جائزہ لے۔ نیمیجر "The Khilafat Movement in India." ص ۱۵۱، ۲۴۲ [۳۳] اتاترک نے اس (حاشیہ صفحہ آئندہ پر دیکھیں)

کو مولانا آزاد نے اس طرح سمجھنے کی کوشش کی تھی کہ یہ ایک طرح کی محکمہ جاتی تبدیلی ہے۔ مذہبی امور کا تعلق عملی طور پر جن محکموں سے تھا ان کی بدگمانی ان ہی محکموں اور وزارتوں سے متعلق کر دی گئی ہے۔ دینی تعلیم کا انتظام براہ راست وزارت تعلیم کے سپرد کر دیا ہے جہاں تک قدیم دینی مدارس کا تعلق ہے، مسجدوں میں عربی مدارس قدیم روش پر قائم تھے جن میں تعلیم کا کوئی خاص معیار و انتظام نہ تھا۔ ان کی جگہ قسطنطنیہ یونیورسٹی میں ایک خاص شعبۂ علوم دینیہ کا جاری کیا جائے گا[۳۴] لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ انھوں نے لکھا کہ ہم مسلمانان عالم کے لیے، جو ترکی سے باہر بستے ہیں، یہ بات نہایت مسرت انگیز ہوتی کہ عثمانی شاہی خاندان کے ساتھ یہ دردناک سلوک نہ کیا جاتا اور اسلامی جمہوریت کے صدر عبدالحمید خاں ہوتے . . . . لیکن جس منصب خلافت کو انھوں نے اب موقوف کیا ہے یہ اسلامی نہ تھا، یہ ایک خود ساختہ منصب تھا۔ جہاں تک اسلامی نظام خلافت کا تعلق ہے، ہمیں اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔ نقطۂ اختلاف یہ ہے کہ ایسا نہیں ہونا چاہیے بلکہ اسلامی حکومت کا جو رئیس ہو وہی خلیفۃ المسلمین کے لقب کا حامل ہو[۳۵]

متعدد دیگر قائدین بھی تنسیخ خلافت کے فیصلے پر اپنے تلخ احساسات کے اظہار پر مجبور تھے۔ اس وقت اس فیصلے کی مذمت تو گویا ایک عام بات تھی۔ انھوں نے اسے دنیائے اسلام کی سالمیت کے لیے ایک خطرہ" اور اس عمل کو "خلاف اسلام" قرار دیا۔ مولانا محمد علی نے تنسیخ خلافت پر بذریعہ تار احتجاج کیا، جس کے جواب میں حکومت نے کہا کہ ترکوں نے زمانۂ دراز تک خلافت کا بار اٹھایا ہے۔ اب مناسب ہے کہ دوسرے

" حاشیہ صفحۂ سابقہ" کی توجیہہ اپنے ایک مکتوب میں یہ کی کہ خلافت کا مطلب حکومت اور مملکت ہوتا ہے۔ اس لیے خلافت کے ایک اور علیحدہ ادارے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ خلافت کا تصور جو صدیوں سے ایک متحدہ مسلم حکومت سے متعلق رہا ہے کبھی حقیقی طور پر قابل عمل نہیں رہا اور اس کی وجہ سے مسلمانوں میں نزاع اور دو عملی پیدا ہوئی ہے۔ چنانچہ معاشرتی انجمنوں کو آزاد حکومتوں کی صورت اختیار کر لینی چاہیے۔"

مطبوعہ: "PIONEER MAIL" ، ۱۴/ مارچ ۱۹۲۴ء مشمولہ: تا ئن بی:

"The Survey of International Affairs, 1925."

ص ۵۸-۵۷۔ [۳۴] ابوالکلام آزاد: ترکمان خلافت ص ۲۱۶، ۲۱۸۔ [۳۵] ایضاً ۲۵۶ - ۲۵۷۔

اسلامی ممالک اس کام کو انجام دیں۔ ترک قوم مسلمانوں سے دینی برادری کا رشتہ قائم رکھنے پر قانع رہے[۳۶]۔

سقوطِ خلافت کے نتیجے میں ہندوستان میں تحریکِ خلافت کا خاتمہ ہوا، کیونکہ اب اس کے کرنے کے لیے کوئی کام موجود نہیں تھا۔ یہ ہندوستان کی سب سے زیادہ پر جوش اور فعال تحریک تھی۔ اس کی خاموشی سے ہندوستان کے مسلمانوں کی سیاست میں نا امیدی، اضطراب اور جمود کا دور شروع ہوا اور دس بارہ برس بعد تک مسلمان ایک متحدہ مرکز کے تحت کسی جد و جہد کے قابل نہیں رہے۔ انھوں نے ترکی کے انقلاب اور خلافت کے خاتمے کو بڑی شدت سے محسوس کیا تھا۔ ان کا رفتہ رفتہ انڈین نیشنل کانگریس کے حلقۂ اثر میں شامل ہونا قومیت کے مغربی تصور کی مقبولیت کے ساتھ ساتھ اس احساس کا بھی نتیجہ تھا کہ اب ملی تشخص کی کوششیں نتیجہ خیز ثابت نہیں ہو سکتیں اور مسلمانوں کی سیاسی جد و جہد عالمِ اسلام کے وسیع تر پس منظر میں ناکام ہو چکی ہے۔ ترکی نے خلافت کے خاتمے کے ساتھ اس حقیقت کو بھی واضح کر دیا تھا کہ مستقبل میں خلافت کے قیام کا کوئی امکان نہیں رہا۔ ملت کے باشعور طبقے میں خلافت کے رشتے سے ایک مرکز کے وجود کو ضروری سمجھا جاتا تھا۔ چنانچہ جب اتاترک نے مغربی استعماریوں کے خلاف جنگیں لڑیں اور ان میں انہیں کامیابی ہوئی تو اس پر نہایت مسرت کا اظہار کیا گیا۔ اس جذبۂ مسرت کے اظہار کی ایک بہتر مثال ظفر علیخاں کی شاعری میں نظر آتی ہے۔ اتاترک کے بارے میں انھوں نے کہا:

ملت کی مشکلات کو آسان کر دیا.. اس کی عزیمتوں نے بتائیدِ ذوالجلال
جو سلطنت زمانے کی سرتاج تھی کبھی اسکا وقار از سرِ نو کر گیا بحال
پھر کے دیئے صلیب پرستوں کو پے بہ پے لیکر بڑھا وہ ہاتھ میں جب خنجرِ ہلال

ایک اور نظم میں ان کے ملے جلے جذبات اس طرح دیکھے جا سکتے ہیں:

ایمان نے آ کے شعلۂ غیرت کو دی ہوا روشن چراغِ دودۂ عثمان کر دیا
عثمانیوں کے خنجرِ خارہ شگاف نے یورپ کے کافروں کو مسلمان کر دیا
مشرق کو زندہ کر نہیں سکتا خدا بھی آج مغرب کے اس عقیدے کا بطلان کر دیا

۳۶۔ لین پول "سلاطینِ ترکیہ"، ص ۵۱۲۔

لیکن خلافت کی تنسیخ کے فیصلے پر عام مسلمانوں میں جو اضطراب، مایوسی اور حزن و ملال پھیل گیا تھا، اس کا اظہار بھی ان کے کلام سے ہوتا ہے:

تیشۂ یورپ سے جڑ انصاف کی کٹ ہی گئی
انقطاع رشتہ عہد وفا ہو ہی گیا
خوش ہو اے یورپ بر آئی تیری صدیوں کی امید
مکۂ قسطنطنیہ سے آخر جدا ہو ہی گیا

دیگر شاعروں اور ان کے علاوہ متعدد ادیبوں، صحافیوں اور قومی رہنماؤں نے اپنے اپنے طور پر ترکی کے سیاسی ابتلاء اور تنسیخ خلافت پر اپنے رنج و الم اور اضطراب و بے چینی کا اظہار کیا، لیکن اقبال کا ان مسائل پر اپنا خاص نقطۂ نظر تھا۔ وہ ترکی کے سیاسی ابتلا پر سخت رنجیدہ تھے۔ ان کی بعض معرکۃ الآرا، اور مؤثر نظمیں اسی دور میں تخلیق ہوئیں خصوصاً شکوہ، صقلیہ، محاصرۂ ادرنہ، فاطمہ بنت عبد اللہ وغیرہ اسی دور ابتلاء و انتشار کی یادگار ہیں۔ جب جنگ عظیم کے خاتمے پر اتحادی حکومتوں نے ترکی کے ساتھ نہایت ناروا سلوک کیا تو اس پر ہندوستان کے سب ہی مسلمانوں نے سخت احتجاج کیا۔ لاہور میں اس سلسلے میں ایک جلسہ ۳۰ دسمبر ۱۹۱۹ء کو منعقد ہوا جس کی صدارت میاں فضل حسین نے کی۔ اس میں اقبال نے اپنے تاثرات نہایت پُر درد انداز میں ایک قرار داد والا ایک تقریر میں بیان کیے[۳۷]۔

جیسا کہ سابقہ سطور میں لکھا گیا ہے کہ ترکی کے بارے میں اقبال کے ردعمل کے دو پہلو تھے۔ ترکی کی جنگ آزادی و استقلال کے وہ بہت بڑے حامی رہے اور اسی اعتبار سے تورانی تحریک کے تمام آزادی پسند عناصر اور اتاترک کی ان کے دل میں بڑی وقعت تھی۔ چنانچہ "طلوع اسلام" ان کے انہی جذبات کی آئینہ دار نظم ہے۔

اقبال آزادی کو خلافت کے مقابلے میں برتر اور ضروری سمجھتے تھے۔ ان کے لیے اگر آزادی کی قیمت قربانی ہے تو خلافت کو قربان کر دینا مناسب ہے۔ اس مسئلے میں وہ سعید حلیم پاشا کے ہم خیال تھے[۳۸]۔

---

[۳۷] مشمولہ: "انوار اقبال" ص ۴۳-۴۴ [۳۸] عزیز احمد "اسلامک" ص ۱۴۰

اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہے جائے تو احکام حق سے نہ کر بے وفائی
نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا؟ خلافت کی کرنے لگا تو گدائی

اقبال اپنے نظریے کے مطابق خلافت کے تصور کے تحت عالم اسلام کو ایک ریاست بنانے کے قائل نہیں بلکہ وہ ہر اسلامی ملک میں انفرادی طور پر ایسی جمہوری حکومت چاہتے تھے جو اگر خلیفہ نامزد بھی کرے، تو وہ خلیفہ کسی صورت میں معاشرے کے کسی اور فرد سے ممتاز نہ ہو۔ پھر یہ کہ خلافت کی ذمہ داری ایک جماعت یا مجلس کے سپرد بھی ہو سکتی ہے۔

چنانچہ جب ترکی میں خلافت کا خاتمہ ہوا تو اقبال نے اس پر کوئی شدید ردعمل ظاہر نہ کیا بلکہ اتاترک کی کوششوں پر خوشی کا اظہار کیا [۳۹] ہندوستان میں خلافت کے خاتمے پر تقریباً ایسا ہی ردعمل اقبال کے علاوہ خدا بخش [۴۰] اور مولوی برکت اللہ بھوپالی [۴۱] نے بھی ظاہر کیا۔ قومی اور سیاسی رہنماؤں میں اس بارے میں اختلاف رائے تھا۔ سیٹھ چھوٹانی نے اتاترک اور مجلس ملیہ عالیہ کے اقدامات کی تائید کی [۴۲] اور تقریباً یہی طرز عمل حکیم اجمل خاں، ڈاکٹر انصاری، ڈاکٹر عبداللہ سہروردی کا رہا۔ کل ہند مجلس خلافت نے اپنا اجلاس منعقد کیا، ۱۹۲۳ء میں ایک قرارداد کے ذریعے اس فیصلے کی تائید کی [۴۳]

منصب خلافت کے سلسلے میں اس سوال پر کہ کیا یہ کسی فرد واحد کا حق ہے؟ اقبال نے اتاترک کے اس اجتہاد پر اتفاق کیا تھا کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے اس منصب کو افراد کی ایک

---

[۳۹] اقبال، "حرف اقبال" ص ۱۵۱، ۱۵۳ وغیرہ [۴۰] بحوالہ گب، "Whither Islam." ص ۲۲۵

[۴۱] برکت اللہ بھوپالی "The Khilafat." ص ۱۲

[۴۲] نیمیجر، "The Khilafat Movement in India." ص ۱۵۱

[۴۳] "Indian Annual Register." ۱۹۲۳ء ج ۱، ص ۹۱۷، وینبر ٹائن بی "Survey of International Affairs, 1925." ص ۵۴

جماعت بلکہ کسی منتخب شدہ مجلس کے ذمے بھی کیا جا سکتا ہے[۴۴] جمہوریت کے اسلامی تصور کی تشریح کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ جمہوریہ اسلامیہ کی بنیاد شریعت حقہ کے نزدیک ایک مطلق و آزاد مساوات پر قائم ہے۔ شریعت کے نزدیک کوئی گروہ، کوئی ملک، کوئی زمانہ فائق و مرجح نہیں۔ اسلام میں کوئی مذہبی پیشوائی یا مشیخیت نہیں۔ ذات پات یا نسل و وطن کا امتیاز نہیں[۴۵]۔ اس جمہوریت کی بنیاد محض انسانی مساوات پر قائم ہے اور کسی امتیازی حد بندی پر نہیں۔ چنانچہ ملت اسلامیہ کے عام اساسی اصول فطرت انسانی پر مبنی ہیں نہ کہ کسی خاص قوم کی خصوصیات نسلی پر۔ ایسی قوم کا اندرونی ربط و ضبط کسی نسلی یا جغرافیائی اتحاد پر قائم نہیں ہو سکتا، نہ ہی زبان اور تمدنی روایات تجارب پر[۴۶] یہی وجہ تھی کہ اقبال نے تنسیخ خلافت کے فیصلے پر کسی ہیجانی ردعمل کا اظہار نہ کیا بلکہ ترکی کی آزادی اور اس کے استقلال کے لیے وہ اتاترک کی کوششوں کو سراہتے ہوئے اپنی ایک نظم میں، جو "پیام مشرق" میں شامل ہے، اقبال نے اتاترک کو خراج تحسین پیش کرتے ہوئے ان کے نام کے ساتھ ..
"ایداللہ بنصر العزیز" کا اضافہ کیا تھا اور ان کی جوانمردی کی تعریف کرتے ہوئے ان کی حوصلہ افزائی کی:

اے بسا صید کہ بے دام بفتراک زدیم
در بغل تیر و کماں کشتۂ نخچیر شدیم

انھوں نے اتاترک کو آزادی کے لیے مستقل جدوجہد کی تلقین نظیری کے اس شعر سے کی:

ہر کجا راہ دہد اسپ براں تازہ کہ ما
بارہا مات دریں عرصہ بہ تدبیر شدیم

اسی طرح اگست ۱۹۲۲ء میں جب انھیں یہ خبر ملی تھی کہ اتاترک نے یونانیوں کو شکست دے کر سمرنا، تھریس اور قسطنطنیہ پر دوبارہ قبضہ کر لیا ہے تو اقبال نے اس خوشی کے موقع پر جب ہندوستان میں ہر جگہ جلسے منعقد ہو رہے تھے اور جشن منائے جا رہے تھے، ایک

[۴۴] اقبال، "خطبات"، ص ۱۵۰۔ [۴۵] اقبال، "خلافت اسلامیہ"، مشمولہ: .. "مقالات اقبال"، ص ۹۰۔ [۴۶] ایضاً، ص ۹۱

مادۂ تاریخ لکھ کر گرامی کو بھیجا تھا :[۴۷]

شاخ ابراہیم را نم مصطفےٰ ــــ سال فتحش اسم اعظم مصطفےٰ
۱۳۴۱ھ

جہاں تک ترکی کے انقلاب کے بعد وہاں رونما ہونے والی سیاسی اور مذہبی تبدیلیوں کا تعلق تھا اپنی ناگزیر صورتِ حال میں وہ اقبال کے لیے غیر متوقع نہیں تھیں۔ ان کے لیے ترکی میں جو انقلاب رونما ہوا اور جو جلد یا بدیر دوسرے ممالک میں بھی ظہور پذیر ہونے والا تھا، اپنی اندرونی قوتوں کا آفریدہ تھا[۴۸] لیکن جب آزادی کے بعد ترکوں نے تجدد اور مغرب کی ذہنی غلامی قبول کر لی تو اقبال نے بیشک ان کے اس طرزِ عمل پر نکتہ چینی کی ہے۔ ان کے خیال میں ترکوں نے مغرب کی تقلید محض اس لیے کی کہ وہ قرآن حکیم سے بیگانہ ہو چکے ہیں، ورنہ وہ کبھی غیر مسلموں کی تقلید نہ کرتے۔ اتاترک کی اصلاحات کا نتیجہ یہ نکلا کہ یورپ کے قدیم اصول ترکوں نے اختیار کر لیے۔ اس لیے انھیں نئی زندگی حاصل نہ ہوئی۔ اقبال اس بات پر زور دیتے ہیں کہ دوسروں کی تقلید سے زندگی کی تعمیر نہیں ہو سکتی۔ جب کوئی قوم اپنی کوششوں سے اپنی دنیا آپ پیدا کرتی ہے تو وہ اس طرح دنیا میں انقلاب پیدا کرتی ہے ؟

مصطفیٰ کو از تجدد می سرود ــــ گفت نقش کہنہ را باید زدود
نو نگردد کعبہ را رختِ حیات ــــ گر ز افرنگ آیدش لات و منات
ترک را آہنگ نو در چنگ نیست ــــ تازہ اش جز کہنۂ افرنگ نیست
سینۂ او را دمے دیگر نبود ــــ در ضمیرش عالمے دیگر نبود
لاجرم با عالمِ موجود ساخت ــــ مثلِ موم از سوز ایں عالم گداخت
طرفگی ہا در نہاد کائنات ــــ نیست از تقلید تقویمِ حیات

---

[۴۷] اقبال، "بنام گرامی" ص ۲۲۲؛ اقبال کے ایک مکتوب سے معلوم ہوتا ہے کہ گرامی نے اس مادۂ تاریخ پر مصرعے ایزاد کیے تھے۔

شاخ ابراہیم رانم مصطفےٰ.. : مہدی آخر زماں ہم مصطفےٰ
گوش کن اے بے خبر تاریخ فتح ــــ گفت اقبال اسم اعظم مصطفےٰ
۱۳۴۱ھ

ایضاً ص ۲۲۲؛ اقبال نے اس اضافے کو خاصا پسند کیا، ص ۲۳۰۔ [۴۸] اقبال، "حرفِ اقبال"، ص ۱۵۱؛ "ترجمۂ خطبات"، ص ۲۵۱۔

اسی تقلید کی وجہ سے ان کا خیال تھا کہ اتاترک اور رضا شاہ دونوں میں اس رہبر کامل کی صفات موجود نہیں جو مغرب کے سامراج سے مشرق کی نجات کا باعث ہوگا :

نہ مصطفےٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی..
کہ روح شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

ان کا یہ ردعمل اس وقت شدید تھا جب انہیں یہ خبر ملی کہ اتاترک نے ترکی کا نیا دستور حکومت لادینی بنیادوں پر استوار کیا ہے اور بعض بہت اہم اور دور از اسلام تبدیلیاں اختیار کی ہیں تو انھوں نے اپنے تاسف کا اظہار کیا :

لاطینی و لادینی کس پیچ میں الجھا تو..
دارو ہے ضعیفوں کا لا غالب الا ھو

ان کی ایک نظم سے ان کے جذبات و تاثرات کا خوب اندازہ ہوتا ہے :

امتے بود کہ ما از اثر حکمت او — واقف از سر نہانخانۂ تقدیر شدیم
اصل ما یک شرر باختہ رنگے بود است — نظرے کرد کہ خورشید جہانگیر شدیم
نکتۂ عشق فرو شست ز دل پیر حرم — در جہاں خوار باندازۂ تقصیر شدیم
باد صحر است کہ با فطرت ما در سازد — از نفسہائے صبا غنچۂ دل گیر شدیم
آہ آں غلغلہ کز گنبد افلاک گذشت — نالہ گردید چو پابندم و زنجیر شدیم

اقبال کے خیال میں ترکی کے انقلاب اور وہاں کی تبدیلیوں میں مغربی اثر و نفوذ کار فرما تھا ترکوں نے یورپ کی نقالی شروع کر دی، وہ مادیت اور روحانیت میں مطابقت پیدا نہ کر سکے اور ان کی نظر بھی مغربی تمدن و شائستگی کی گہرائیوں تک نہ پہنچ سکیں [۴۹] اور تنسیخ خلافت بھی دراصل وطنی قومیت کا نتیجہ تھا :

چاک کر دی ترک ناداں نے خلافت کی قبا
سادگی مسلم کی دیکھ اوروں کی عیاری بھی دیکھ

اقبال پھر بھی ترکی کے مستقبل سے مایوس نہیں تھے۔ اپنے ایک مکتوب میں، جو مسعود

[۴۹] ایک مکتوب میں بھی انھوں نے ترکوں کی نسلی عصبیت کی مذمت کی۔ "اقبال نامہ"، ج ۲، ص ۲۴۰۔

عالم ندوی کے نام ہے، لکھتے ہیں:

"ترکوں کے متعلق مایوس نہ ہونا چاہیے۔ ان کے ایک خدا پرست جرنیل کے الفاظ میں —— یہ الحاد کی ہوا آئی ہے، کچھ دن کے بعد نکل جائے گی —— جو کچھ ہوا جذبہ وطن پرستی بلکہ توران پرستی کا نتیجہ تھا۔ اب جو عراق، افغانستان، ایران اور ترکی کے معاہدے کی تجویز ہو رہی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ترکوں نے توران پرستی کو بحیثیت ایک پالیسی کے ترک کر دیا ہے۔

کافر نتوانی شد ناچار مسلماں شو

حالات اس قسم کے ہیں کہ ترک اسلام کو چھوڑ کر کبھی من حیث القوم سر سبز نہیں ہو سکتے۔ باقی یہ صحیح ہے کہ ان میں افرنگ زدہ لوگ بکثرت ہیں لیکن کیا عجب ہے کہ آئندہ دس سال میں افرنگ زدگی کے سرچشمے ہی کا خاتمہ ہو جائے"۔ [۵۰]

عالم اسلام میں وطنیت کے چرچے کے بارے میں ایک اور جگہ اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ عملاً اتاترک نے ہی اس تحریک کی رہنمائی کی، لیکن عالم اسلام بالخصوص عربی دنیا میں یہ جذبہ اس سے بہت پہلے پرورش پا رہا تھا، اتاترک نے جو کچھ کیا وہ ایک عمل کی انتہا تھی، ابتداء نہیں تھی، ہمیں مستقبل سے مایوس نہیں ہونا چاہیے [۵۱]۔ چنانچہ جب قسطنطنیہ یونیورسٹی میں مطالعہ اسلامیات کا شعبہ قائم ہوا تو اقبال نے اس امر پر خوشی کا اظہار کیا کہ ترک اب دوبارہ اسلام کی روحانی تعلیمات کو اپنا رہے ہیں —— خالد خلیل پروفیسر دینیات، قسطنطنیہ یونیورسٹی کے نام اپنے طویل مکتوب میں شعبۂ دینیات کے لیے اسلامی نصاب تجویز کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگر اسلامی علم الانساب کا کام با قاعدہ طور پر کیا گیا تو اغلباً ایسے انکشافات بروئے کار آئیں گے جن سے دنیائے اسلام کی بابت ترکوں کا دائرہ نظر وسیع تر ہو جائے گا اور اس طرح ممکن ہے کہ نوخیز نسل کا ذہنی اور روحانی

---

[۵۰] "اقبال نامہ"، ج ۱، ص ۴۰۶، ۴۰۷۔ [۵۱] بحوالہ نذیر نیازی "اقبال کے حضور"، ص ۳۳۵۔ ۳۳۶

نصب العین محکم تر ہو جائے ۵۲۔ ترکی کو چاہیے کہ جس طور پر وہ اور معاملات میں پیش قدمی کر رہا ہے اس معاملے میں بھی پیش قدمی کرے اور ترکی کی زرخیز نسل کو یورپ کی لا مذہبیت سے محفوظ و مصئون کر دے ۵۳

نہرو کے اس خیال پر کہ ترکی اب اسلامی ملک نہیں رہا' ـــــ اقبال کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے یہ ایک خالص فقہی سوال ہے اور اس کا فیصلہ اسلام کی ہیئت ترکیبی کے لحاظ سے کرنا پڑے گا۔ جب تک کوئی شخص اسلام کے دو بنیادی اصولوں پر ایمان رکھتا ہے، یعنی توحید اور ختم نبوت، تو اس کو ایک راسخ العقیدہ ملا بھی اسلام کے دائرے سے خارج نہیں کر سکتا۔ خواہ فقہ اور آیات قرآنی کی تاویلات میں وہ کتنی ہی غلطیاں کرے ۵۴
اس بیان پر کہ 'ترک اسلام سے منحرف ہو گئے ہیں' ـــــ اقبال نے ایک خط میں لکھا کہ .
اس سے بڑا جھوٹ کبھی کہا نہیں گیا، ۵۵ اسی طرح ایک جگہ اقبال نے ترکوں کے اجتہاد کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا:

"دراصل یہ صرف ترک ہیں جو امم اسلامیہ میں قدامت پرستی کے خواب سے بیدار ہو کر شعور ذات کی نعمت حاصل کر چکے ہیں۔ یہ صرف ترک ہیں جنھوں نے ذہنی آزادی کا حق طلب کیا ہے اور جو ایک خیالی دنیا سے نکل کر اب عالم حقیقت میں آ گئے ہیں" ۵۶

غالباً نہرو کے ذہن میں وہ مفروضہ یا اصلاحات تھیں، جو اتاترک نے رائج کیں۔ اس سلسلے میں اقبال کہتے ہیں کہ کیا لباس کی تبدیلی یا لاطینی رسم الخط کا رواج اسلام کے منافی ہے۔؟ اسلام کا بحیثیت ایک مذہب کے کوئی وطن نہیں ہے۔ اور بحیثیت ایک معاشرت کے اس کی نہ کوئی مخصوص زبان ہے اور نہ کوئی مخصوص لباس۔ قرآن کا ترکی زبان میں پڑھا جانا

---

۵۲ "اقبال نامہ" ج ۲، ص ۲۰۷ ۵۳ ایضاً، ص ۲۸۱ - ۲۰۷ ۵۴ "حرف اقبال" ص ۱۵۲۔ ۵۵ اقبال "خطبات و بیانات"، ص ۲۴۷۔ ۵۶ اقبال "ترجمۂ خطبات"، ص ۲۵۰؛ دیز اس بارے میں ان کے استدلال کیلیے "Mementos of Iqbal." ص ۵۹-۶۰۔

تاریخ اسلام میں کوئی نئی بات نہیں، اس کی چند مثالیں موجود ہیں؛[۵۷] آگے چل کر اقبال لکھتے ہیں — تو کیا کثرت ازدواج کی ممانعت یا علماء پر "اجازت نامہ" حاصل کرنے کی قید اسلام کے منافی ہے؟ فقہ اسلام کی رُو سے ایک اسلامی ریاست کا امیر مجاز ہے کہ شرعی اجازتوں کو منسوخ کر دے۔ بشرطیکہ اس کو یقین ہو جائے کہ یہ اجازتیں، معاشرتی فساد پیدا کرنے کی طرف مائل ہیں۔ رہا علما کا اجازت نامہ حاصل کرنا، اس سلسلے میں اقبال کہتے ہیں، آج مجھے اختیار ہوتا تو یقیناً میں اسے اسلامی ہند میں نافذ کر دیتا۔ ایک اوسط مسلمان کی سادہ لوحی، زیادہ تر افسانہ تراش ملا کی ایجادات کا نتیجہ ہے۔ قوم کی مذہبی زندگی سے ملاؤں کو الگ کر کے اتاترک نے وہ کام کیا جس سے ابن تیمیہ یا شاہ ولی اللہ کا دل مسرت سے لبریز ہو جاتا[۵۸]۔ اور اس اہم سوال پر کہ کیا تنسیخ خلافت یا مذہب و سلطنت کی علیحدگی منافی اسلام ہے؟ —— اقبال کہتے ہیں کہ اسلام اپنی روح کے لحاظ سے شہنشاہیت نہیں ہے۔ اس خلافت کی تنسیخ میں، جو بنو امیہ کے زمانے سے عملاً ایک سلطنت بن گئی تھی، اسلام کی روح اتاترک کے ذریعے کارفرما رہی ہے[۵۹] مذہب و سلطنت کی علیحدگی کا تصور بھی اسلام کے لیے غیر مانوس نہیں ہے۔ امام کی "غیبت کبریٰ" کا نظریہ ایک مفہوم میں ایک عرصہ پہلے شیعی ایران میں اس علیحدگی کو روبہ عمل لا چکا ہے۔ ریاست کے مذہبی و سیاسی وظائف کی تقسیم کے اسلامی تصور کو کلیسا اور سلطنت کے مغربی تصور سے مخلوط نہ کرنا چاہیے۔ اول الذکر تو محض وظائف کی ایک قسم ہے جیسا کہ اسلامی ریاستیں شیخ الاسلام اور وزراء کے عہدوں کے تدریجی قیام سے واضح ہو جاتا ہے۔ لیکن آخر الذکر روح اور مادہ کی مابعد الطبیعیاتی ثنویت پر مبنی ہے۔ مسیحیت کا آغاز ایک نظام رہبانیت سے ہوتا ہے جسے دنیوی امور سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ اسلام ابتدا ہی سے ایک نظام معاشری رہا ہے، جس کے قوانین بالطبع معاشری ہیں، اگرچہ ان کا ماخذ الہامی ہے۔ مابعد الطبیعیاتی ثنویت نے، جس پر مذہب و سلطنت کی علیحدگی کا مغربی تصور مبنی ہے، مغربی اقوام میں تلخ ثمرات پیدا کیے ہیں۔

---

[۵۷] "حرف اقبال" ص ۱۵۳؛ مثالوں کے لیے: "ترجمۂ خطبات"، ص ۲۴۸۔ ۲۴۹

[۵۸] "حرف اقبال"، ص ۱۵۳

[۵۹] ایضاً، ص ۱۵۴

مسلمانوں کے سیاسی تجربے کی تاریخ میں مذہب وسلطنت کی علیحدگی کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ مسلمانوں کی قانون سازی عوام کے ضمیر سے بے تعلق ہو جائے جو صدیوں سے اسلامی روحانیت کے تحت پرورش پا رہا ہے۔ تجربہ خود بتلائے گا کہ یہ تخیل جدید ترکی میں کسطرح عملی صورت اختیار کرتا ہے۔ ہم صرف یہ توقع رکھ سکتے ہیں کہ یہ ان برائیوں کا باعث نہ ہو گا جو یورپ اور امریکہ میں پیدا ہو گئی ہیں [60] نہرو کے اس خیال کے جواب میں کہ اتاترک نے نسلی اور قومی نصب العین اختیار کر لیا ہے —— اقبال کہتے ہیں کہ اگر اتاترک اتحاد تورانیت سے متاثر ہے تو وہ روح اسلام کے خلاف اس قدر نہیں ہے جس قدر کہ روح عصر کے خلاف اگر وہ نسلوں کے وجود کو ضروری سمجھتے ہیں تو ان کو عصر جدید کی روح شکست دیدے گی۔ کیونکہ عصر جدید کی روح اسلام کے مطابق ہے۔ اقبال کا خیال راسخ تھا کہ اتاترک اتحاد تورانیت سے متاثر نہیں ہیں۔ ان کا یہ اتحاد تورانیت ایک سیاسی جواب ہے اتحاد اسلاف یا اتحاد المانویت یا اتحاد اینگلو سیکسن کا [61]۔

پھر بھی نظام مملکت میں قانون اور اجتہادی فیصلوں کے لحاظ سے اتاترک سے جو بعض فاش غلطیاں سرزد ہوئیں، اقبال ان پر معترض تھے۔ لیکن اس کی تاویل ان کی نظر میں بھی تھی کہ یہ سب کچھ جوشِ اصلاح کی وجہ سے رونما ہوئیں۔ ان کے خیال میں ایک ایسی قوم کے لیے جو سُرعت کے ساتھ آگے بڑھنا چاہتی ہے ایسی غلطیاں غیر ممکن نہیں بلکہ یہ ایک حد تک قابل معافی ہیں۔ پیشوایانِ مذہب کے نتیجہ استبداد سے نجات حاصل کرنے کی مسرت ایک قوم کو بعض اوقات ایسی راہِ عمل کی طرف کھینچے جاتی ہے، جس کا اس قوم کو کوئی تجربہ نہیں ہوتا۔ [62]

---

[60] ایضاً، ص ۱۵۶؛ پھر بھی معلوم ہوتا ہے ترکی کے اس طرزِ عمل کی کوئی وضاحت خود اقبال کے ذہن میں موجود نہیں تھی۔ غلام مصطفےٰ تبسم کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں —— "ترکوں نے جو "چرچ" اور "اسٹیٹ" میں امتیاز کر کے ان لوگوں کو الگ کر دیا ہے، اس کے نتائج نہایت دور رس ہیں اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ یہ افتراق اقوام اسلامیہ کے لیے باعث برکت ہو گا یا شقاوت" "اقبال نامہ"، ج ۱، ص ۴۹۔ [61] "حرف اقبال"، ص ۱۵۸، [62] ایضاً، ص ۱۵۳-۱۵۴

وطنی قومیّت کا مسئلہ

دورِ جدید میں قومیت کا تصور لادینی معاشرہ کے ایک جدید تصور کی صورت میں ظاہر ہوا ہے۔ جدید دنیائے اسلام میں قومیت کی تحریکیں اپنے مفہوم، اہمیت اور ظواہر کے بارے میں ابہام کا شکار رہی ہیں۔ اس کا ظہور مشرق میں یورپ کے طاقتور فوجی، اقتصادی اور سیاسی اثر و نفوذ اور اس کے ہمراہ آنے والے سیاسی تصورات اور اداروں سے ہوا۔ مغربی ممالک میں مذہب کو سیاست سے الگ کرنے کا نتیجہ یہ نکلا تھا کہ قوموں کی تشکیل میں مذہبی عقائد کی حیثیت ثانوی ہو گئی اور زیادہ اہمیت لسانی اور نسلی یک جہتی کو دی جانے لگی۔ اس تصور نے انسانی برادری کے عالمگیر تصور کو نقصان پہنچایا اور دنیا کو چھوٹی چھوٹی وحدتوں میں تقسیم کر دیا۔ اسی تصور کے زیرِ اثر انفرادی یا قومی بیداری کے نتیجہ میں سیاسی اور علاقائی اور نسلی قومیت اور قوم پرستی کے خیالات، آزادی اور ملکی خوشحالی کو ترقی دینے کے جذبات وغیرہ نے دنیائے اسلام کے مختلف ممالک میں رواج پایا۔ قومیت کا تصور ایک طاقتور عقیدہ اور مؤثر سیاسی عامل کے طور پر مشرقِ وسطیٰ کے اسلامی ممالک میں مؤجزن رہا ہے۔ اس کے باوجود کہ یہ دنیائے اسلام میں مغربی استعمار کے ردِ عمل کے طور پر ابھرا تھا[1] پھر بھی اس کا

---

[1] ٹائن بی، تصنیف مذکور (۱۹۲۵ء)، ج ۱، ص ۷-۹؛ دنیز تفصیلات کے لیے: اسٹوڈرڈ، تصنیف مذکور، باب پنجم۔

پس منظر اور اس کے مظاہر مختلف ملکوں میں مختلف رہے ہیں، لیکن ایک "قومی تصور" کے وجود سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے حامی بالعموم اسلامی سے قطع نظر وطنی سیاسی نظریہ کی تشکیل کرتے رہے ہیں۔

عربوں کو جو سیاسی انحطاط عباسیوں کے دورِ زریں کے بعد دیکھنا پڑا تھا، اس کے زخم اس وقت بھر گئے جب عرب علاقے عثمانی سلطنت میں شامل ہو گئے تھے۔ ۱۵۱۶ء سے ۱۹۱۸ء، چار سو سال تک عرب ممالک سلطنت عثمانیہ کا حصہ بنے رہے، لیکن انیسویں صدی کے آخر میں چند عثمانی عرب دانشوروں نے اس خیال کا اظہار کرنا شروع کیا کہ ترکوں کو عربوں پر حکومت کرنے کا حق نہیں ہے ۲؎۔ مگر انھیں ایک ایسے سیاسی وجود کی حیثیت سے، جو ترکوں سے آزاد ہو، نئی زندگی دینے کی کوشش محمد علی نے کی، جس نے انیسویں صدی کے نصف اوّل میں عرب صوبوں کو ترکوں سے آزاد کرانے کا کام شروع کیا ۳؎ اور ایک عرب مملکت کے قیام کی کوشش کی، جو ناکام رہی ۴؎، کیونکہ عرب آمادہ نہ تھے ۵؎ اور پھر یہ بات، اس وقت کے حالات میں، مغربی استعماری طاقتوں کو بھی گوارا نہ تھی ـــــ جو ہندوستان سے تجارت کے راستہ میں کسی بڑی طاقت کے عروج کو اپنے لیے نقصان دہ خیال کرتے تھے ۶؎

۲؎ ڈان، "From Ottomanism to Arabism." ص ۱۴۳۔

۳؎ انتونیس، "The Arab Awakening." ص ۲۳؛ زین، "Arab Turkish Relations and the Emergence of Arab Nationalism." ص ۳۸،

۴؎ انتونیس، تصنیف مذکور ص ۲۷

۵؎ کمال عزالدین "عرب دنیا" ص ۴۷، ۳

۶؎ اپنے ایک مکتوب، مورخہ ۲۱ مارچ ۱۸۳۳ء میں لارڈ پامرسٹن . . (Palmerston) نے نیپلز کے برطانوی وزیر کو لکھا کہ ـــــ "اس (محمد علی) کا اصل منصوبہ ان تمام ممالک پر مشتمل، جہاں جہاں عربی زبان بولی جاتی ہے، ایک عرب مملکت کا قیام ہے۔ بظاہر ایسے کسی منصوبے میں کوئی خدشہ موجود نہیں، جس کے نتیجہ میں ترکی کے حصے بخرے ہونے ہوں، (حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پر دیکھیں)

محمد علی خود عرب نہیں تھا اور نہ عربی زبان پر عبور رکھتا تھا، لیکن عرب مملکت کے قیام کی اس کی کوششیں محض اس لیے تھیں کہ وہ سلطانِ ترکی سے اختیارات منتقل کرنا چاہتا تھا۔ اس کے پس پشت عرب قومیت کا تصور موجود نہیں تھا۔[۵] ۱۸۸۲ء کے بعد، جبکہ برطانیہ مصر پر قابض ہو چکا تھا، مصر میں قومی جذبات حب الوطنی کی حدوں میں تھے اور ترکی کی بہ نسبت برطانیہ کے زیادہ خلاف تھے۔[۸]

قوم پرستی نے، جو انیسویں صدی کی مغربی پیداوار تھی، عرب معاشرہ میں ہنوز سرایت نہیں کی تھی۔ انیسویں صدی میں تو سیاسی سطح پر تو بظاہر کوئی "عرب مسئلہ" موجود بھی نہ تھا، بلکہ سلطنت عثمانیہ کے عرب باشندوں کے لیے لفظ "عرب" بھی محض کتابوں اور دستاویزات کی حد تک استعمال ہوتا تھا۔ ان علاقوں کے اکثریتی اور اقلیتی باشندوں کو "مسلمان" اور "عیسائی" ہی کہا جاتا تھا۔ لفظ "عرب" محض صحرائی بدوؤں کے لیے استعمال ہوا ہے۔[۹] سلطنت عثمانیہ کا اکثریتی طبقہ جو چاہے عرب ہو یا ترک، عقیدہ کے لحاظ سے بھائی تھے اور پہلے مسلمان تھے اور بعد میں کہیں "عرب" یا "ترک"۔[۱۰] اگرچہ عرب اپنے آپ کو ترکوں سے الگ ایک قوم محسوس کرتے تھے اور انھیں عرب ہونے کے لحاظ سے اپنی فوقیت اور انفرادیت کا بھی احساس تھا، کیونکہ خدا نے انھیں "عربی قرآن" اور "عرب رسول" بخشا ہے اور اس اعتبار سے وہ دنیا کی بہترین قوم ہیں[۱۱] اور خلافت پر قریش کا حق زیادہ ہے، چنانچہ وہ عرب اتحاد پر زور

"حاشیہ صفحہ سابقہ" لیکن ہم اسکے حامی نہیں ہو سکتے کیونکہ ترکی ہندوستان کے راستہ کا اتنا ہی اچھا نگران ہو سکتا ہے جتنا کہ ایک عرب حکمران"۔ مشمولہ: انٹونیس، تصنیف مذکور، ص ۳۱

[۵] عطیہ "The Arabs." ص ۷۷: "بلکہ ذاتی اغراض موجود تھیں" ڈچیز

"The Awakening East." ص ۱۵

[۸] "کیمبرج"، ج ۱، ۵۸۰

[۹] زین، تصنیف مذکور، ص ۳۶

[۱۰] رشید رضا، "المنار"، جلد ۱۰، شمارہ، جولائی ۱۹۱۴ء، ص ۵۳۴ بحوالہ الزین تصنیف مذکور، ص ۴۰، حاشیہ ۵

[۱۱] رشید رضا، بحوالہ ڈاان، تصنیف مذکور، ص ۱۳۷

تو دبتے رہے [۱۲] لیکن عرب قومیت کے احساس پر ترکوں کے خلاف متحدہ اقدام کے لیے تیار نہ تھے۔ محض اپنے عرب ہونے کا احساس انھیں رہا۔ یہ ضرور ہے کہ انیسویں صدی کے آخر میں دمشق اور بیروت میں ترکی کے خلاف ہونے والی جدوجہد کو عرب قومیت کی ابتدائی چنگاری کی صورت میں دیکھا جا سکتا ہے [۱۳] بیسویں صدی کے اوائل میں دانشوروں اور طلبا کی ایسی تنظیمیں پہلے دمشق اور بیروت اور پھر استنبول، قاہرہ اور پیرس میں فعال ہوئیں، لیکن ان کی سرگرمیاں اور اثرات محدود رہے۔ یہاں تک کہ پہلی جنگ عظیم تک ان تنظیموں کے اراکین کی تعداد کا کل تخمینہ محض ۱۲۶ تک لگایا گیا ہے [۱۴] یہ تنظیمیں خفیہ تھیں اور بالعموم ۱۹۰۴ء اور ۱۹۱۱ء کے درمیان قائم ہوئیں [۱۵] یہ صورتِ حال کم و بیش بیسویں صدی کے تیسرے عشرے تک، چند مستثنیات سے قطع نظر، برقرار رہی اور عرب قومیت کے تصورات بہت عام نہ ہو سکے۔

بیسویں صدی کے اوائل میں جو خفیہ انجمنیں قائم ہوئیں، ان کا ایک مقصد عرب علاقوں کو سلطنت عثمانیہ سے الگ کرنا تھا [۱۶]۔ عرب قومیت کی بنیاد پر سلطنت عثمانیہ سے علیحدگی کے نعرے انیسویں صدی کے اواخر میں بھی بلند ہوئے تھے، لیکن ان کا دائرہ صرف شام و لبنان تک محدود تھا [۱۷] ایسی انجمنوں میں ایک بڑی تعداد عیسائیوں اور یہودیوں پر مشتمل ہوتی تھی [۱۸]

---

[۱۲] روزنتھال، تصنیف مذکور، ص ۶۹، ۷۰؛ خلافت کی تائید و حمایت کیلئے، ایضاً۔

[۱۳] "کیمبرج"، ج ۱، ص ۵۸۷

[۱۴] پوراتھ، "The Emergence of Palestinian Arab National Movement." ص ۲۰

[۱۵] روڈنسن "Marxism and the Muslim World." ص ۸۰

[۱۶] شاخت، "The Islamic Background of the Idea of an Arab Nationalism." ص ۱۵

[۱۷] تفصیلات کے لیے زین، تصنیف مذکور، ص ۳۸ و بعدہ؛ ہالم، "Arab Nationalism." ص ۳۱، ۳۴

[۱۸] ہالم، تصنیف مذکور، ص ۳۳-۳۸؛ اسی طرح (حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پر دیکھیں)

لیکن وہ مسلمانوں کو بھی خصوصیت سے شرکت کی دعوت دیتی تھیں تاکہ ترکوں کے خلاف مشترکہ مقاصد تشکیل دیے جائیں [۱۹] ان یہودیوں اور عیسائیوں نے قومی تصورات کو عام کرنے میں بڑا حصہ لیا [۲۰] عیسائیوں نے عربوں کو ترکوں سے الگ کرنے میں اور ترکوں کے خلاف جذبات بھڑکانے میں شدومد دکھائی [۲۱] ان کی کوششیں ان علاقوں میں زیادہ کامیاب ہوئیں جو عثمانی اقتدار کے ماتحت تھے اور جن کو اتحادیوں نے جنگ عظیم میں اپنے تسلط میں لے لیا تھا۔

عربوں میں قومیت کا احساس دراصل ترکوں کے دیرپا اقتدار کے خلاف ردعمل کا نتیجہ تھا۔ اس کے پس پشت ترکوں کے عہد میں حاصل ہونے والے تاریخی تجربے کے علاوہ یورپی اثر و رسوخ بھی کارفرما رہا ہے۔ ۱۹۲۰ء میں سلطنت عثمانیہ کے انتشار کے بعد یورپی طاقتوں نے بہت سی عرب ریاستیں قائم کر کے عربوں کے درمیان علاقائی تفریق پیدا کر دی تھی، اس لیے قومیت کی تحریک اس علاقائی تفریق کے جواب میں تھی۔ یورپی استعماری طاقتوں نے ایک طرف ترکوں کے اندر تورانی تصور قومیت کو پھیلایا اور دوسری طرف عربوں میں عرب قومیت کے جذبات بیدار کر کے تورانی قومیت

" حاشیہ صفحہ سابقہ" کی ایک انجمن "Arab National Committee" کے منشور میں کہا گیا تھا کہ ــــ "عرب جنھیں ترکوں نے مذہب اور ثقافت کی بنیاد پر تقسیم کر رکھا ہے، اب اپنے قومی، تاریخی اور نسلی شعور کے لحاظ سے بیدار ہو رہے ہیں اور اب چاہتے ہیں کہ ایک آزاد مملکت کی صورت میں متحد ہو جائیں اور جہاں تمام مسلمانوں کے لیے ایک مذہبی خلیفہ کا اقتدار بھی ہو۔ اور سب کی بہتری کے لیے مذہب اور ریاست کو علیحدہ کر دیا جائیگا ــــ بحوالہ اسٹوڈرڈ، تصنیف مذکور، ص ۱۷۱

[۱۹] ہائم، تصنیف مذکور، ص ۳۶

[۲۰] تفصیلات کے لیے، ہورانی، تصنیف مذکور، ص ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۴۳، ۲۷۹، ۲۹۳

[۲۱] جیسے آزوری، بحوالہ ہورانی، ایضاً، ص ۲۷۸: "انکی ایک بڑی تعداد عرب مسلمانوں کے لیے اجنبی تھی" ــــ عطیہ، تصنیف مذکور، ص ۸۴

کا جواب فراہم کیا۔ ان دونوں قومیتوں کے تصادم سے عثمانی خلافت، جو پہلے ہی داخلی اور خارجی خرابیوں کی وجہ سے کھوکھلی ہو چکی تھی، زمیں بوس ہو گئی۔ داخلی اور بیرونی اسباب کے نتیجہ میں عربوں میں اپنی قومیت کے احساسات تو نمودار ہوئے لیکن انیسویں صدی کے آخر تک ان میں سیاسی مقاصد شامل نہ ہوئے تھے [۲۲]۔

بیسویں صدی کے نصف اوّل سے عرب دانشور [۲۳] اس تحریک کی فکری، نظریاتی، فلسفیانہ اور تاریخی بنیادیں وضع کرتے رہے ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ سرگرمی شامی، لبنانی اور عراقی دانشوروں نے دکھائی۔ تیسری دہائی کے آس پاس عراق اور شام میں ترقی پسند نوجوانوں کی تحریکیں متحرک تھیں۔ مذہبی جذبہ، مشترکہ تشخص اور سیاسی وحدت کی آرزو وغیرہ عرب قومیت کی تحریک کے بنیادی عناصر اور عرب اتحاد کے مختلف مظاہر ہیں۔ ۱۹۳۶ء میں عرب قومیت کی تحریک کو فلسطین میں عرب اور یہودیوں کی آویزش سے نئی قوت ملی [۲۴] اس تحریک نے عربوں میں اتحاد اسلامی کے عوامل کو ایک لحاظ سے نقصان پہنچایا ہے [۲۵] اب وہ اس مرحلہ پر پہنچ گئے تھے کہ غیر ملکی اقتدار اور استعمار کے خلاف، جس میں شہنشاہیت بھی شامل تھی، خود مختاری کے لیے سوچیں اور اس کے لیے ایک قومی تحریک شروع کریں [۲۶]

---

[۲۲] حورانی، تصنیف مذکور، ص ۲۶۲

[۲۳] "بالخصوص عیسائی — جو ترکی سے عرب مسلمانوں کے لیے رشتۂ اتحاد کو ختم کرنے کے درپے تھے"، روڈنسن، تصنیف مذکور، ص ۲۶

[۲۴] کرک، "A short History of the Middile East." ص ۱۸۵

[۲۵] چنانچہ اسی بنیاد پر متعدد مفکرین نے قومیت کے نظریات کی تردید کی، گرونی بام، "Modern Islam." ص ۲۳۱؛ تفصیلات کے لیے روزنتھال، تصنیف مذکور ص ۱۰۳۔۱۲۱؛ نیز یہی مصنف، "Studia Semitica." ج ۲، ص ۱۹۷۔۲۰۲ وبعدہٗ

[۲۶] روزنتھال، تصنیف مذکور، ص ۱۰۳

عربوں کو ہمیشہ اپنے مسلمان ہونے کا احساس رہا ہے، لیکن قومیت کی تحریک نے ان میں عربی تشخص کا احساس پیدا کیا۔ سلطنت عثمانیہ میں جدید اصلاحات کا اجراء ہوا تو ترکوں کے حکمران طبقہ نے قوم پرستی کے عقائد اپنا لیے۔ یہ امت کے آفاقی اور اجتماعی تصور سے انحراف کے مترادف تھا۔ اس سے عربوں میں علیحدگی کی تحریکات نے جنم لیا۔ اس کا ایک اور بڑا سبب 'نوجوان ترکوں' کی لادینی اصلاحات تھا[۲۷]۔ اس کے علاوہ 'نوجوان ترکوں' کے اقتدار میں آنے اور نیا دستور نافذ ہونے کے بعد عربوں کو یہ احساس بھی ہونے لگا تھا کہ اب ان کا اور ترکوں کا مساویانہ بنیادوں پر رہنا 'نوجوان ترکوں' کو گوارا نہیں ہے۔ ان کے احساس کو اس وقت مزید تقویت پہنچی جب 'نوجوان ترکوں' نے تمام غیر ترک انجمنوں پر پابندی عائد کر دی۔ چنانچہ عربوں کی تحریک زیر زمین چلی گئی[۲۸]۔ ایک مرحلہ پر عرب قومیت کے حامیوں نے ترکی میں جدید اصلاحات کو سراہا تھا، مگر جب انھوں نے خلافت کی جگہ مغربی طرز کے دستور حکومت کو نافذ کرنا چاہا تو ان کے پاس "بغاوت کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں رہا[۲۹]۔ اب تک عرب مختلف وقتوں میں سلطنت عثمانیہ سے اپنے لیے اصلاحات طلب کرتے رہے[۳۰]۔ اس وقت بھی جب کہ وہ سلطان ترکی پر کڑی تنقید کرتے۔ خلیفہ کے وفادار ہوتے۔ نوجوان ترکوں کے عہد میں بھی عربوں نے سیاسی اصلاحات کے مطالبہ کو جاری رکھا۔ اس سے ان کا مقصد سلطنت عثمانیہ کے اندر رہتے ہوئے، عرب علاقوں کی داخلی مختاری سے زیادہ کچھ نہ تھا۔ عربوں کی مکمل آزادی اور ان کی قومی مملکت کے تصورات بہت بعد میں ابھرے[۳۱]۔ مگر جب انھیں یہ علم ہوا کہ 'نوجوان ترکوں' میں ایک بڑی تعداد یہودیوں کی بھی شامل ہے[۳۲] تو اس سے ان کے

[۲۷] ڈان، تصنیف مذکور، ص ۳

[۲۸] ینگ، تصنیف مذکور، ص ۲۰۷

[۲۹] عبداللہ ابن الحسین "مذاکراتی" ص ۲۳۹ - ۲۴۰

[۳۰] انیسویں صدی کی ابتدا میں وہابیوں کی بغاوت اس کا ایک واضح پہلو تھا ـــــ زین، تصنیف مذکور، ص ۳۷ - ۳۸

[۳۱] ایضاً، ص ۳،

[۳۲] زین تصنیف مذکور ص ۷، ونیز پاول "The Struggle for Power in Muslim Asia." ص ۱۱۱

مذہبی جذبات کے اشتعال کا اندازہ لگانا مشکل نہ ہو[۳۳]۔

عربوں میں علیحدگی پسندی کا اختتام پہلی جنگ عظیم میں انگریزوں کے اشارے پر سلطان ترکی کے خلاف حجاز میں عربوں کی بغاوت سے ہوا[۳۴]۔ یہ اس امر کا اظہار تھا کہ عرب نہ صرف ترکوں سے مختلف ہیں بلکہ وہ ایک 'عرب خلیفہ' کے زیر اقتدار رہنے کے حقدار ہیں۔ امیر مکہ حسین ابن علی نے ۱۹۱۶ء میں سلطنت عثمانیہ سے بغاوت کرتے ہوئے جو بیان جاری کیا تھا، اس میں تمام مسلمانان عالم کے لیے ایک 'آفاقی خلافت' کی خواہش ظاہر کی تھی[۳۵]۔ یہ جنگ ایک لحاظ سے عربوں کے لیے "قومی بغاوت" اور ترکوں کے لیے "قومی دریافت" کی حیثیت رکھتی تھی[۳۶]۔ اس بغاوت کے پس پشت برطانیہ کے علاوہ عراق اور شام کی قوم پرست خفیہ انجمنیں بھی سرگرم تھیں[۳۷]۔ لیکن یہ ایک تعجب خیز امر ہے کہ مصر کے قوم پرست اس سے الگ تھلگ رہے[۳۸]۔

---

[۳۳] نوجوان ترکوں کی اسلام دشمن اور عرب دشمن حکمت عملیوں کا ایک اچھا جائزہ زین، تصنیف مذکور، ص ۹۔ ۷۸، میں لیا گیا ہے۔

[۳۴] عرب باغیوں اور انگریزوں کے روابط کے لیے: ڈان، تصنیف مذکور، ص ۱۲۱۔۸۷؛ زین، تصنیف مذکور، ص ۱۰۹-۹۶؛ برطانوی حکمت عملی کے لیے ہورانی (اے۔ ایچ) "Great Britain and the Arab World." ص ۱۴۔۱۲

[۳۵] امین سعید "الثورۃ العربیہ الکبریٰ"، ج ۱، ص ۱۴۹۔ ۵۷؛ اس کا یہ بھی کہنا تھا کہ وہ پہلے عرب ہے اور پھر مسلمان۔ وہ کہا کرتا تھا کہ "مسلمان ہونے سے پہلے ہم عرب ہیں اور محمدؐ بھی رسول بننے سے قبل عرب تھے"۔ بحوالہ ہائم، تصنیف مذکور، ص ۳۵ ایک اور موقع پر اس نے کہا تھا ـــــ "ہمارے درمیان نہ کسی کی اکثریت ہے نہ اقلیت، ہمیں کوئی چیز تقسیم نہیں کرتی، ہم ایک جسم ہیں۔ یہاں تک کہ ہم موسیٰؑ، عیسیٰؑ اور ابراہیمؑ سے قبل بھی عرب تھے"۔ ایضاً۔

[۳۶] کرگیگ، تصنیف مذکور، ص ۱۴۲

[۳۷] روڈنسن، تصنیف مذکور، ص ۸۰

[۳۸] "کیمبرج"، ج ۱، ص ۵۷۱

اگرچہ قومیت کا جذبہ اس وقت تک غیر اہم اور غیر نظری تھا، لیکن دوسری جنگ عظیم تک یہ عام ہو گیا اور نظری اور لادینی بن گیا۔ ابتداءً عرب قومیت کے احساسات کو رفیع طہطاوی اور پطرس بستانی نے کہیں مربوط کہیں غیر مربوط صورت میں پیش کیا تھا[۳۹] لیکن یہ ان کے وقت تک سیاسی تصور کی شکل نہیں کر سکا تھا۔ انھوں نے آزادی اور حب الوطنی کے محدود جذبات کو ضرور جنم دیا[۴۰] بعض عرب اکابر مثلاً عبدالرحمٰن الکواکبی، جس کے فری میسن ہونے کی شہادتیں موجود ہیں[۴۱] اور رشید رضا کی تحریروں نے اس صدی کے اوائل میں تاریخ اسلام میں، دوسرے مسلمانوں کے مقابلہ میں، عربوں کے مخصوص کردار پر زور دینا شروع کیا تھا[۴۲] پھر بھی دوسری جنگ عظیم تک عربوں میں قومیت کی اخلاقی اور نظری بنیادیں بہت واضح نہیں تھیں، لیکن اس کے باوجود قومیت کا تصور وہاں پروان چڑھتا رہا اور داخلی اور بیرونی ذرائع سے اسے غذا پہنچتی رہی۔ دوسری جنگ عظیم کے دوران مسلم اور عیسائی دانشور عربوں کے قومی نظریہ کی باضابطہ تعریف و تشریح میں لگے رہے۔ قسطنطین زریق (Qustantin Zuraiq) ایڈمنڈ روبت (Edmund Robbath) اور عبداللہ العلایلی اور دوسرے

---

[۳۹] تفصیلات: طہطاوی کے لیے، ہورانی، تصنیف مذکور، ص ۷۰، ۷۸-۸۱؛ بستانی کے لیے، ایضاً، ص ۱۰۱-۱۰۲؛ انتونیس، تصنیف مذکور، ص ۵۱-۵۴

[۴۰] ایضاً، ص ۶۰

[۴۱] روڈنسن، تصنیف مذکور، ص ۸۰

[۴۲] اور ساتھ ہی یہ بھی کہ ــــ ''عرب احیا ہی ایک راستہ ہے، اسلام کے تحفظ کا'' رشید رضا، بحوالہ ڈان، تصنیف مذکور، ص ۱۳۷؛ ــــ ''اور عام مسلمانوں کی بیداری اور احیا کا'' ــــ ایضاً، ص ۱۳۸؛ ہورانی، تصنیف مذکور، ص ۲۹۹-۳۰۲ و بعدہ ــــ ان دانشوروں اور ایسے مزید دانشوروں کے خیالات کے تجزیے کے لیے: ہائم، تصنیف مذکور، ص ۱۹-۶۸؛ ڈان، تصنیف مذکور، ص ۱۲۲-۱۴۴ وغیرہ اور ہورانی، تصنیف مذکور، ص ۷۸-۸۱، ۱۰۱-۱۰۱، ۱۹۵-۱۹۶، ۲۵۲، ۳۱۲-۳۱۳، ۳۵۴-۳۵۵، ۳۷۳

دانشوروں کی تحریریں اسی سلسلہ کی کڑیاں ہیں ۴۳ عرب قوم پرست یہ سمجھتے تھے کہ جب تک اسلام عقائد اور معاشرت میں دخل انداز رہے گا، جدید قومیت کے لیے ممکن نہیں کہ وہ جگہ پا سکے۔ چنانچہ انھوں نے مذہب اور سیاست کو ایک دوسرے سے الگ کرنے کی تحریک شروع کی۔ اس موضوع کے ممتاز مصنف ساطع الحصری نے یہ کوشش کی کہ مذہب کو قومی فکر سے جدا کر دے۔ اس نے قومیت کو عربوں کا نیا عقیدہ بنا دیا۔ اس نے کہا کہ عرب قوم سے وفاداری ہر عرب کا روحانی اور اخلاقی فریضہ ہے ۴۴

ترکی میں قومیت کا ارتقا مملکت کے آفاقی اسلامی تصور سے ہٹ کر پہلے 'عثمانیت' اور 'ترکیت' کے متحدہ قومی تصور کی منزل تک پہنچا ہے۔ 'عثمانیت' بالعموم نوکر شاہی طبقہ کا مطمع نظر رہی ہے اور 'ترکیت' نوجوان اور جدید تعلیم یافتہ طبقہ کا۔ جس زمانہ میں ترکی میں یہ تصور نمودار ہو رہا تھا، وہ خود ترکی میں تحریک اتحاد اسلامی کا زمانہ تھا۔ بظاہر دونوں میں مقاصد کے لحاظ سے اختلافات نظر آتے ہیں لیکن ان دونوں کا ایک بڑا مقصد 'ایک قوم' کی تشکیل ضرور رہا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ ایک تحریک کے پیش نظر اسلام کی آفاقی قومیت کی تشکیل تھی اور دوسری مختلف غیر اقوام کو ملا کر 'ایک قوم' بنانا چاہتی تھی۔ لیکن کامیابی کا جہاں تک تعلق ہے تحریک اتحاد اسلامی نے ان متعدد رکاوٹوں کے سبب، جو اس کی راہ میں حائل تھیں، قومیت کے لیے جگہ چھوڑ دی۔ اگرچہ اسلام نے اس سے قبل متعدد مواقع پر علاقائیت اور قومیت کے خلاف جدوجہد کی تھی لیکن بدلتے ہوئے حالات میں ہوا کا رخ قومیت کی جانب رہا۔ ترکی میں قومیت کا احساس انیسویں صدی میں عیسائی اقلیتوں کی اس جدوجہد کے ردعمل میں پیدا ہوا تھا، جو انقلاب فرانس کے نتیجہ میں رونما ہونیوالے تصورات کے مطابق آزاد قومی مملکتیں قائم کرنا چاہتی تھیں ۴۵ چنانچہ قومیت کے تصوّر کی رسائی جب

---

۴۳ تفصیلات کے لیے "روزنتھال" تصنیف مذکور، ۱۲۱-۱۲۴، حورانی، تصنیف مذکور، ۲۶۸؛ ہام، تصنیف مذکور، مقدمہ کا جا بجا، نیز مصنفہ کی کتاب، جو اس موضوع پر نمائندہ تحریروں کا ایک انتخاب ہے۔

۴۴ تفصیلات کیلئے، اسکا مضمون، مشمولہ ہام، تصنیف مذکور، ص ۱۴۷-۱۵۴،

۴۵ "کیمبرج" ج ۱، ص ۵۵۳

سلطنت عثمانیہ تک ہوئی تو اس نے وہاں غیر مسلم مذہبی اقوام کے شوق آزادی کو تیز اور غیر ترک مسلم اقوام کے جذبۂ آزادی کو محدود کر دیا۔

مغرب سے رابطہ کے نتیجہ میں سلطنت عثمانیہ کو سیاسی لحاظ سے حب الوطنی، قومیت، ترک قومیت، عرب قومیت، جدیدیت اور قدامت جیسے تصورات کا سامنا کرنا پڑا تھا چنانچہ سلطنت عثمانیہ کی مختلف عیسائی قوموں نے حکومت خود اختیاری کے مطالبات شروع کر دیے تھے۔ مغربی طاقتیں ان کی حامی بن گئیں، تاکہ سلطنت عثمانیہ کی سالمیت کو منتشر کیا جا سکے۔ سب سے پہلے یونان نے بغاوت کی، اس کے بعد دوسرے عیسائی صوبے مغربی طاقتوں کی مدد سے یکے بعد دیگرے آزاد ہو گئے۔ اس دور میں تورانی اتحاد اور ترک قومیت کی تحریکوں کے سبب ترکی کے عربی باشندوں میں جداگانہ قومیت، عرب قومیت اور علیحدگی کے تصورات کو شہ مل رہی تھی۔ یہ دراصل ترکی سے ابھرنے والی تحریک اتحاد اسلامی کا ایک ردعمل بھی تھا، جو مغربی طاقتوں کے سبب پیدا ہو رہا تھا[۴۶] یہ صورتحال بہت کچھ نظام حکومت کی ابتری کا نتیجہ تھی، چنانچہ نوجوان ترکوں نے مدحت پاشا کی سرکردگی میں اس کی اصلاح کی کوششیں کیں اور دستوری حکومت کے لیے جدوجہد کی۔ قومیت کے تصور سے وہ بھی متاثر تھے لیکن ترک قومیت ان کا مطمعٔ نظر تھی۔ وہ سمجھتے تھے کہ ترک قومیت کا مضبوط حصار سلطنت کی بقا اور سالمیت کا ضامن ہوگا[۴۷]

عثمانی ترکوں کا رابطہ یورپ اور اس کے افکار سے بڑا قریبی رہا۔ ترکی میں قوم پرستی ایک جدید فکر کی مظہر تھی جس کی اختراع انیسویں صدی میں مرکزی اور مشرقی یورپ میں ہوئی تھی۔ اس کے علاوہ ۱۸۴۸ء کی ناکام بغاوتوں کے بعد یورپ سے بہت سے جلا وطن ترکی چلے آئے تھے، انھوں نے بھی جدید افکار کی اشاعت میں حصہ لیا۔ انیسویں صدی کے آخر میں روس کے زیر تسلط تاتاری اور ترکستانی علاقوں کے جلاوطنوں کی آمد سے ترکی میں قوم پرستی کی تحریک کو نئی قوت ملی۔ بلقان کی جنگوں میں جب ترکی کی غیر مسلم اقوام نے علیحدگی حاصل کر لی

---

[۴۶] اگر عربوں کو مغربی طاقتیں نہ بھی اکساتیں تب بھی ان میں ایک نہ ایک دن قومیت کا جذبہ پیدا ہو کر رہتا۔ ان کی تعداد ترکوں سے کسی طرح کم نہ تھی۔ خانم تصنیف مذکور ص ۹۵

[۴۷] رامساؤر۔ "The Young Turks." ص ۹۰

اور مسلم عرب رعایا میں قومی بیداری کی تحریک شروع ہوئی تو ترک قوم پرستی نے، جس کی بنیاد مشترکہ نسل، مشترکہ زبان اور مشترکہ ثقافت پر تھی، عملی صورت اختیار کر لی ۴۸؎ ترک اب اس بات پر مجبور ہوئے کہ وہ اپنی تنظیم ایک علیحدہ قوم کی حیثیت سے کریں۔

ترکوں کی ثقافت کے متعدد مظاہر سے عمومی دل چسپی کا آغاز نوجوان ترکوں کے زمانہ اور خلافت عثمانیہ کے زوال کے بعد ہی ہو سکا، لیکن قومی شعور کی چند شہادتیں ابتدائی عثمانی عہد اور بالخصوص مراد دوم (۱۴۲۱ء، ۱۴۵۱ء) کے عہد میں نظر آتی ہیں ۴۹؎ بلکہ اس سے بھی قبل چودہویں صدی میں اناطولیہ کے ادیبوں اور شاعروں میں عربی اور فارسی سے قطع نظر قدیم ترکی زبان کو استعمال کرنے کا رجحان ملتا ہے ۵۰؎ اگر یہ بات پیش نظر رہے کہ عثمانیوں نے ترکی زبان کو مملکت کی سرکاری زبان قرار دیا تھا، جبکہ یہ عمل ان ترکی ریاستوں، جیسے سلجوق اور مملوک، کی روایتوں سے مختلف تھا، جہاں سرکاری معاملات میں علی الترتیب فارسی اور عربی کو استعمال کیا جاتا تھا، تو اس سے جذبات کے اضطراب کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ قومی تحریکوں کے دور میں اور بالخصوص بیسویں صدی کے آغاز میں اس رجحان کو مزید نئی قوتیں ملیں۔

ترکی میں عثمانی قومیت کا آغاز دراصل لسانی تحریک کی صورت میں ہوا ہے ۵۱؎ مستشرقین اور ترک اکابر علم کی تحقیقی کاوشوں کے سبب ترکی قوموں کی ما قبل تاریخ کے بارے میں معلومات عام ہوئیں ۵۲؎ اور ترکی زبان کی قواعد مرتب ہوئیں، عربی و فارسی زبانوں کے اثرات کو کم کرنے

۴۸؎ بعض اور اسباب پر لیوس، "The Emergence of Modern Turkey." ص ۳۴۰ اور کشنر، "The Rise of Turkish Nationalism." ص ۳ وغیرہ نے روشنی ڈالی ہے۔

۴۹؎ لیوس، تصنیف مذکور، ص ۹، تفصیلات کے لیے، ص ۳۳۴، ۳۳۸ و بعدہٗ۔

۵۰؎ کشنر، تصنیف مذکور، ص ۲

۵۱؎ "عثمانی ترک نسل کے اعتبار سے معجون مرکب تھے .... لیکن ان سب میں قومی اتحاد کا قوی احساس موجود ہے اور اس احساس کی بنیاد زبان پر قائم ہے" خانم، تصنیف مذکور، ص ۱۶۵

۵۲؎ تفصیلات کے لیے: کشنر، تصنیف مذکور، ص ۹ - ۱۴

کی کوششیں کی گئیں، قومی جذبات کا حامل ایک کثیر ادب تخلیق کیا گیا[۵۳] پھر ۱۹۰۸ء میں ایک ترکی انجمن "ترک درنئی" قائم ہوئی، جس نے ترک پرستی کی سیاسی تحریک کو فروغ دینا شروع کیا[۵۴] اس کے علاوہ ترکی زبان اور ترکی ثقافت کے فروغ کے لیے متعدد انجمنیں قائم کی گئیں۔ یہ انجمنیں احمد رفیق پاشا، سلیمان پاشا، نجیب عاصم، شمس الدین سیمیع فراشری کی تحریروں سے فکری غذا حاصل کر رہی تھیں۔ نامق کمال نے اپنی تحریروں سے "وطن" اور آزادی" جیسے الفاظ کو پہلی مرتبہ مفہوم دیا[۵۵] ضیا گوکلپ نے اپنی تحریروں سے اس جذبہ میں بڑی قوت پیدا کر دی۔ وہ ترک قوم پروری "تورانیت" کا سرگرم مبلغ تھا[۵۶] اس نے بعض تحریروں میں نئے توران کے سائے میں تمام ترکوں کے سیاسی اتحاد کا تصور پیش کیا[۵۷] اتحاد تورانی کی تحریک نے بہت جلد وسعت اختیار کر لی۔ یہ صرف چند ترک پرستوں تک محدود نہ تھی، بلکہ اس کے علمبرداروں میں دوسرے ملکوں کے ترک و تاتار بھی شامل تھے[۵۸] اس تحریک کے قائدین کے پیش نظر پوری تورانی دنیا تھی، جو فن لینڈ سے منچوریا تک

---

[۵۳] جس کا جائزہ متعدد محققین کی تصانیف ___ جیسے جرمانوس، "Modern Movements in the World of Islam." ص ۳۵۔ ۳۷ ___ میں ہے۔

[۵۴] لیوس، تصنیف مذکور، ص ۳۴۹

[۵۵] ماردن، "The Genesis of Young Ottoman Thought." ص ۲۸۲

[۵۶] "ترکیت" سے مقصود خود ہماری اپنی حقیقی و طبع زاد ثقافت سے محبت کرنا ہے" ___ ضیا گوکلپ، "مقالات ضیا"، ص ۱۶۱: اس کے نظریات کے تفصیلی تجزیہ کے لیے روزنتھال، تصنیف مذکور، ص ۵۱۔ ۶۱

[۵۷] تفصیلات کے لیے: فیروز: "Islam and Secularism in Post-Kemalist Turkey." ص ۵۲۔ ۷۱

[۵۸] تفصیلات کیلئے: کشنر، تصنیف مذکور، ص ۱۲۔ ۱۳؛ لیوس، تصنیف مذکور، ص ۳۴۸

پھیلی ہوئی تھی ۵۹

یہ واقعہ ہے کہ ترک قومیت نے سب سے زیادہ نقصان خود ترکوں کو پہنچایا۔ جب سلطنت عثمانیہ اپنے عروج پر تھی اور اس کو کسی طاقت کا خوف نہ تھا، اس وقت ترک قومیت کا اظہار بے معنی تھا۔ بلکہ اس سے ترکوں کے مفاد کو نقصان ہی پہنچ سکتا تھا، کیونکہ ایسی سلطنت جس میں مختلف قومیں اور رعیت ہوں، ایک آفاقی نظریہ ہی پر کامیاب ہو سکتی ہے چنانچہ بہت جلد سلطنت عثمانیہ نے ترک قومیت کے لیے راستہ چھوڑ دیا اور خود مسلمانوں کے انتشار نے سلطنت کے حصے بخرے کر دیے اور عرب علاقوں پر غیر ملکی اقتدار مسلط ہوتا گیا۔

ترک قومیت کی تحریک کو بعض اور واقعات بھی تقویت پہنچانے کا سبب بنے۔ ایک تو ۱۹۱۶ء میں آرمینیوں کی شورش تھی اور دوسرے ـــــ عربوں کا ترکوں سے برگشتہ ہو کر اتحادیوں سے مل جانا تھا۔ اس کے علاوہ ۱۹۱۸ء میں اتحادی مطالبات کے پیش نظر باقی ماندہ ترکی کے دفاع کے لیے کسی نہ کسی بنائے اتحاد کی تلاش ضروری سمجھی گئی، چنانچہ مصطفےٰ کمال اتاترک اور اس کے رفقا نے "ترکی ـــــ ترکوں کے لیے" کا نعرہ اختیار کیا۔ اب ترکوں کا قومی احساس صرف یہ تھا کہ قومی وطن یعنی اناطولیہ کو قابض عیسائی طاقتوں بالخصوص یونانیوں سے آزاد کرایا جائے۔ اگرچہ ایسی صورت حالات میں مذہبی جذبہ بھی اہمیت رکھتا تھا، لیکن اس وقت ترکی قومیت میں ایک مؤثر عنصر علاقائیت کا ظہور ہوا ۶۰ اس کا اثر صاف نمایاں تھا۔ اتاترک کے زمانہ میں قوم پروری بھی ایک لادینی عقیدہ تھی، جس کی تصدیق خلافت کی تنسیخ اور اسلام کی بے دخلی سے ہوئی۔ اس وقت سے ترکی میں لادینی، ثقافتی اور علاقائی قوم پرستی ہی قومیت کا مظہر رہی ہے۔

---

۵۹ ضیا گوکلپ نے ترکوں کے ملک و ملت کی یہ تعریف کی تھی کہ ـــــ "ہمارا وطن نہ ترکی ہے نہ ترکستان۔ وہ ایک فضائے روحانی ہے ـــــ یعنی توران"
بحوالہ خانم، تصنیف مذکور، ص ۱۹۶

۶۰ ینگ، تصنیف مذکور، ص ۱۸۰

دیگر اسلامی ممالک میں قومیت کا احساس [۶۱] زیادہ تر قومی استحکام، آزادی اور ملکی خوشحالی کو ترقی دینے کے جذبات وغیرہ کی صورت میں ظاہر ہوا ہے، جیسا کہ ایران میں، جہاں قوم پرستی، حب الوطنی اور تجدد پسندی کے جذبات اس طرح باہم ملے جلے تھے کہ ایک کو دوسرے سے الگ نہیں دیکھا جا سکتا اور یہ مجددین اور مصلحین کے مختصر گروہ تک محدود رہے [۶۲] انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں بعض لادینی نظریات کے حامل افراد نے قومیت کے تصورات کو وہاں عام کرنے میں حصّہ بھی لیا، جیسے اخوند زادہ [۶۳]، عبدالرحمٰن طالبوف [۶۴]، یا علماؑ کے طبقہ میں جیسے عین الدولہ طباطبائی [۶۵]۔ ایران میں یہ صورت حال زیادہ تر وہاں کے اندرونی انتشار اور غیر ملکی تجار اور استعمار کے سبب پیدا ہوئی تھی صفوی عہد میں جو اسلامی قومیت کا تصور ایرانیوں میں موجود تھا، قاچار اور پہلوی عہد تک پہنچتے پہنچتے اس کا تعلق مغرب سے زیادہ ہو گیا [۶۶] بلکہ

[۶۱] ایک مختصر جائزہ کیلئے: گرونی بام تصنیف مذکور ص ۲۳۳ - ۲۴۷؛ حورانی، تصنیف مذکور، ص ۳۰۷ - ۳۰۸

[۶۲] کڈی "Religion and Rebellion in Iran." ص ۷، لیکن ایک دلچسپ بات ضرور دیکھنے میں آئی کہ ایران کی خود مختاری اور ترقی کے مطالبات میں اسلام اور شریعت سے زیادہ "ایران" کا تذکرہ ملتا ہے۔ قومیت کا یہ تصور چند اصلاحی جماعتوں میں نظر آتا ہے ـــــ لیکن جہاں ان کے مخاطب عوام ہوتے، وہاں وہ اسلامی جذبات کا زیادہ اظہار کرتے ہیں ـــــ ایضاً، ص ۱۵۴

[۶۳] جس کی نظر میں "ایک محب وطن شخص وہ ہوتا ہے جو اپنی قوم کے لیے جان بھی دے سکتا ہے اور آزادی کے لیے قربانی سے دریغ نہیں کرتا اور اس طرح اپنے وطن اور اپنی قوم کو فائدہ پہنچاتا ہے" ـــــ بحوالہ حیری، تصنیف مذکور، ص ۲۰

[۶۴] جو کہتے تھے کہ "ہمارا وطن نہ مصر ہے نہ عراق نہ شام، بلکہ ایران ہے جس کی حفاظت اور ترقی کے ہم ذمہ دار ہیں اور جس کے لیے ہمیں جان بھی دے دینی چاہیے" بحوالہ ایضاً، ص ۴۴

[۶۵] جو کہتے تھے کہ "ہم اپنا بادشاہ اور اپنا وزیر اعظم چاہتے ہیں، جو ملک کا انتظام چلائیں نہ کہ روسی، برطانوی اور عثمانی" بحوالہ ایضاً ص ۸۴

[۶۶] چنانچہ تمباکو کے اجارہ کے خلاف ایرانیوں کی بغاوت کو اس رخ سے دیکھنا چاہیے کہ یہ غیر ملکیوں سے ان کی نفرت کا اظہار تھا ـــــ اس موضوع پر کڈی کی تصنیف مذکور، مفصل ہے۔

پہلوی عہد میں باضابطہ ایسی کوششیں ہوئیں کہ تہذیبی طور پر قبل اسلام دور کی طرف رجوع کیا جانے لگا اور ایسی انجمنیں بھی تشکیل دی گئیں جنھوں نے زبان میں عربی اثرات کو ختم کر کے اسے ایرانی الاصل بنانے کا کام کیا۔ ایرانی محققین اور اہل قلم نے ایران کے قبل تاریخ ماضی کو دوبارہ زندگی دی، زرتشتی عقائد کو دوبارہ اہمیت حاصل ہوئی اور ارشمدی طرز تعمیر کو پھر رواج دیا گیا۔[۶۷] یہ امر بھی قابل غور ہے کہ پہلی جنگ عظیم اور ترکی پر آنے والی افتاد سے قطع نظر ایران نے اعلان کیا کہ وہ غیر جانبدار رہے گا[۶۸]۔

وسطی ایشیا کی مسلم ریاستوں میں، جو اب روس کے زیر اقتدار سوویٹ سوشلسٹ جمہوریتیں ہیں ——— اور جن میں قازق، ازبک، تاجیک، کرغیز اور ترکمان شامل ہیں، اشتراکیت کے توسط سے قومیت کا ایک احساس ضرور پیدا ہوا ہے لیکن یہ زیادہ تر اشتراکی مقاصد کا حامل ہے[۶۹]

برعظیم پاک ہند کے مسلمانوں میں قومیت کی تحریک بالعموم ایک راسخ فکر کے ماتحت فروغ پائی ہے۔ یہاں کے مسلمانوں کا رابطہ اسلام کے دور اوّل سے قائم ہے[۷۰] سیاسی طور پر بھی جو مسلمان یہاں آباد تھے، وہ کسی نہ کسی خلافت سے مستقل اپنے آپ کو وابستہ سمجھتے تھے۔ یہ صورتحال یہاں بیسویں صدی میں ترکی میں عثمانی خلافت کی تنسیخ کے وقت تک برقرار رہی[۷۱] اسلام برعظیم پاک و ہند میں بلاشبہ ایک مؤثر طاقت کے طور پر ظاہر ہوا ہے۔ اس نے دیگر اسلامی ممالک کے مقابلہ میں نسل اور ذاتوں کے متفرق اور منتشر اجزا کو یہاں ایک قوم کی صورت میں بہت کامیابی سے یکجا کر دیا ہے۔ اسکی ایک بہت بڑی وجہ یہ تھی کہ مسلمان یہاں ہندوؤں کے مقابلہ میں اقلیت میں رہے ہیں اور ان کے لیے باہمی اتحاد کی ضرورت زیادہ اہمیت رکھتی تھی۔ اس لحاظ سے ہندوستان

---

[۶۷] ینگ، تصنیف مذکور، ص ۷۰؛ مزید تفصیلات کے لیے، ص ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵

[۶۸] "کیمبرج" ج ۱، ص ۶۲۱

[۶۹] بوحسن، تصنیف مذکور، ج ۳، ص ۳۲۲

[۷۰] تفصیلات کے لیے: سلیمان ندوی "عرب و ہند کے تعلقات" ص ۱-۸ و بعدہٗ؛ اطہر مبارک پوری "عرب و ہند عہد رسالت میں" ص ۱۳-۱۶ و بعدہٗ؛ وغیرہ

[۷۱] تفصیلات کے لیے، عزیز احمد "اسٹڈیز" ص ۳-۷

میں ان کا یہ مزاج بن گیا تھا کہ جب ان سے کہا جاتا کہ دنیائے اسلام ناقابلِ تقسیم ہے اور مسلم ملت کو زمان و مکان میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا ـــــ تو انھیں یہ باتیں پسند آتی تھیں۔ ان میں اسلامی قومیت کا یہ احساس ابتدا ہی سے موجود رہا ہے کہ وہ ہندوؤں سے قطعی طور پر علیحدہ ایک قوم ہیں اس "دو قومی نظریہ" کا ایک طویل تاریخی پس منظر ہے ـــــ کہ جب اس سرزمین پر پہلا مسلمان وارد ہوا اس نے اپنے آپ کو یہاں کی ہر قوم کے فرد سے بالکل علیحدہ محسوس کیا۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ ہندوستان میں اسلامی تہذیب اور ہندو تہذیب کے باہمی اختلافات کے باوجود جو نیا معاشرہ تشکیل پایا تھا، اس میں دونوں تہذیبوں کے خلط ملط ہونے کے بڑے امکانات موجود تھے۔ چنانچہ ایک طویل عرصہ تک باہم مربوط رہتے ہوئے ان دونوں کے مابین متعدد پہلوؤں میں انفصال و اختلاط بھی ہوا۔ گاہے گاہے ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ برہمن قرآن حکیم کا اور اسرارِ توحید کا درس دینے لگے تھے[۴۲] اور مسلمان ہندوؤں کے علوم کی تدریس میں مصروف رہے۔[۴۳]

---

[۴۲] عفیف، "تاریخ فیروز شاہی"، ص ۳۸۰؛ اور علوم اسلامی کی کتابوں پر حواشی تحریر کرتے تھے، عبد القادر بدایونی، "منتخب التواریخ" ج ۱، ص ۳۲۳۔ اس کے پس پشت ہندوؤں میں جہاں متعدد محرکات موجود تھے، جن کا ذکر البیرونی نے بھی کیا ہے ـــــ "کتاب الہند" ص ۱۹۔۲۳؛ ان میں ایک یہ بھی تھا کہ محمود غزنوی کے حملوں کے بعد ہندوؤں میں اپنے عدم تحفظ کا احساس پیدا ہو گیا تھا ـــــ اور پھر سلاطین دہلی کے ڈیڑھ سو سالہ عہد حکومت نے بھی ان کے رویہ میں تبدیلی پیدا کر دی تھی ـــــ رضوی، اطہر عباس "Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign." ص ۶۴

[۴۳] رزاق اللہ مشتاق اور میاں طٰہٰ کی ہندوؤں کے علوم پر بڑی گہری نظر تھی؛ نظامی، خلیق احمد "سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات" ص ۴۵۱؛ "محمد غوث گوالیاری ہندوؤں کے علوم پر دسترس رکھتے تھے اور ان سے بہت قریب تھے" عبد القدوس گنگوہی "مکتوب قدوسیہ" ص ۵۰۲؛ اکرام "رود کوثر" ص ۲۹: "انکے صاحبزادے شیخ رکن الدین ایک ہندو سنیاسی بالناتھ سے اسرار توحید سیکھنے جاتے تھے"۔ نظامی، خلیق احمد، تصنیف مذکور بالا، ص ۴۵۱؛ مزید تفصیلات کے لیے: محمد اسلم "دین الٰہی اور اس کا پس منظر"، ص ۲۶، ۱۴۶۔۱۵۱

ہندو مسلم بھائی بھائی' کے تصور کا اسی دور میں آغاز ہوا۔ اس تصور کے حامیوں نے، جو زیادہ تر ہندو یا مسلمانانِ ہندو مزاج تھے، اس خیال پر صاد کیا کہ کفر و اسلام ایک ہی دریا کے دو دھارے ہیں، جو آگے چل کر ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں۔ اس صورت حال سے ہندوؤں نے کافی فائدہ اٹھایا۔ انھوں نے جہاں ہندو مذہب کے احیاء کی کوششیں کیں، وہاں مسلمانوں کو باضابطہ مرتد کرنا شروع کیا[۷۴]۔ اس طرح مسلمان دارالاسلام میں رہتے ہوئے بھی ارتداد سے محفوظ نہ تھے۔ ہندی تہذیب سے انفصال کی ایک بھرپور کوشش مغل حکمران اکبر کے عہد میں ہوئی[۷۵]۔ اکبر ابتدائے عمر ہی سے ہندوؤں سے قریب تھا[۷۶]۔ ان کی صحبت میں رہتے ہوئے نہ صرف اس نے ہندو مذہب کے بہت سے عقائد اور رسوم کو اپنا لیا تھا بلکہ شعائر و فرائض اسلامی کو ممنوع بھی قرار دیا تھا[۷۷]۔ اس نے حاکمیت کے زور

---

[۷۴] اس عہد کی تاریخوں میں ایسے واقعات کا ذکر آیا ہے، جس سے مسلمانوں کے ارتداد کی خبریں ملتی ہیں — مثلاً عفیف، تصنیف مذکور، ص ۳۸۰؛ نظام الدین احمد "طبقات اکبری" ج ۱، ص ۳۲۱-۳۲۳، ۳۳۱؛ تفصیلات کے لیے: محمد اسلم، تصنیف مذکور، ص ۲۷-۲۸؛ ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اکثر مقامات پر ہندو مذہب کے احیاء اور "شدھی" کی تحریکیں جارحیت اختیار کر گئی تھیں۔ اس ضمن میں دوری مراحل کے اعتبار سے کچھ حوالوں کے لیے: پنجابی، "Confidracy of India." ص ۵۱-۵۲

[۷۵] "ہندوستان میں پہلا اسلامی انتشار اکبر کے دور میں آیا"۔ فضل الرحمٰن، "Islam." ص ۲۰۱-۲۰۲؛ "اب تک راسخ الاعتقادی کے خلاف ہندوستان میں جو متعدد چشمے بہہ رہے تھے آخر کار اکبر کے عہد میں وہ سب جمع ہو کر ایک بہت بڑا دریا بن گئے۔" قریشی، اشتیاق حسین، "ملت اسلامیہ" ص ۱۴۳

[۷۶] عبدالقادر بدایونی، تصنیف مذکور، ج ۲، ص ۲۶۱؛ ابوالفضل، "آئین اکبری" ج ۱، ص ۱۸۳، ۱۸۴

[۷۷] اس عمل کا جائزہ متعدد مورخین نے لیا ہے — عبدالقادر بدایونی اور نظام الدین احمد اس عہد کے ممتاز مورخ ہیں۔ (حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پہ دیکھیں)

سے اپنے خیالات و عقائد کا اثر براہِ راست عوام پر ڈالا۔ صلح کل کی حکمت عملی اختیار کی اور اسلام کی برتری ختم کر کے ہندوستان کو لادینی مملکت میں تبدیل کر دیا۔ ان حالات میں متعدد علماء اکبر کی حکمت عملیوں کی مخالفت پر کمر بستہ ہوئے۔ وقتی طور پر اکبر مخالفتوں کو دبانے میں کامیاب ہو گیا، لیکن اس کی وفات کے بعد راسخ العقیدہ مسلمان احیائے دین میں کامیاب ہو گئے۔ ان کی اس تحریک کے روح رواں خواجہ باقی باللہؒ اور مجدد الف ثانیؒ تھے۔ مجدد الف ثانی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ ان کی تحریک احیائے دین کی نوعیت سیاسی اور قومی اثرات کی حامل ہے۔ اس کے ذریعہ انھوں نے مسلمانوں اور ہندوؤں کے اس فرق کو جو بڑی حد تک غیر اسلامی شعائر کے باعث مٹنے لگا تھا، واضح کیا اور اکبر کی حکمت عملی کے سبب ہندوؤں اور ان کی تہذیب سے مسلم معاشرہ کی سالمیت کو جو خطرہ لاحق تھا، اس کی نشاندہی کی۔ ان کی تحریک کا اہم مقصد کہ اسلامی تعلیمات کو غیر اسلامی تعلیمات کے ساتھ اختلاط سے روکیں، انھیں برعظیم میں مسلم قومیت کے تصور کا بانی قرار دیتا ہے[۸۵] اکبر کی پیدا کردہ صورت حال میں راسخ الاعتقادی کو سلطنت میں دوبارہ جگہ دینا دشوار گزار کام تھا، لیکن اورنگ زیب نے، جو لائق اور راسخ العقیدہ حکمراں تھا، برسر اقتدار آ کر نہ صرف سلطنت کو استحکام بخشا بلکہ اسلامی قومیت کو بھی تشخص آشنا کیا۔ بعد میں یہی کوشش فکری اور علمی سطح پر شاہ ولی اللہ نے کی، جن کی تحریک کا ایک بڑا مقصد یہ تھا کہ شریعت کو زیادہ قابل عمل صورت میں پیش کریں تاکہ مسلمان ہندی تہذیب کا رد کر سکیں[۸۶] وہ مسلمانوں کی علیحدہ ہستی کو برقرار رکھنے کے

"حاشیہ صفحہ سابقہ" ...... حالیہ مفصل جائزوں کے لیے: قریشی اشتیاق حسین، تصنیف مذکور، ص ۱۸۰ - ۱۸۸؛ یہی مصنف، "Akbar." ص ۱۳۴، ۱۷۱؛ اور "Ulema in Politics." ص ۴۳ - ۸۱؛ رضوی، اطہر عباس، تصنیف مذکور، ص ۳۷۴ - ۴۱۷ و بعدہٗ؛ عزیز احمد، تصنیف مذکور، ص ۱۶۷ - ۱۸۱

۸۵ جیسے اقبال،

وہ ہند میں سرمایہ ملت کا نگہباں — اللہ نے بروقت کیا جس کو خبردار

دیکھیے جاوید اقبال "مئے لالہ فام"، ص ق

۸۶ ہو حسن، تصنیف مذکور، ص ۱۴۸، ۱۴۹

لیے بے چین تھے، اسی لیے وہ چاہتے تھے کہ دنیائے اسلام سے ان کے تعلقات برقرار رہیں۔ اور ان کے عقائد اور اصولوں کا سرچشمہ اسلام اور اس کی عالمی ملّت کی روایات ہی رہیں ۵۸

شاہ ولی اللہ نے مسلمانوں میں جو شعور پیدا کر دیا تھا، اس سے فیض یاب ہو کر مسلمان برعظیم میں ہندوؤں اور انگریزوں کے مقابلہ میں اپنے قومی تشخص کو برقرار رکھنے اور اپنی ملی روایات کو تحفّظ دینے کے لیے برسرِ پیکار رہے۔ برطانوی عہد میں ہندو اور مسلمان تہذیبی بساط پر پہلے سے زیادہ فاصلہ پر نظر آتے ہیں۔ وہ انگریزوں کی عداوت اور ہندوؤں کی نفرت کا نشانہ بنے اپنی روایات اور باقیات الصالحات کو سینے سے لگائے ان دونوں سے دور رہے سیاسی اور قومی سطح پر ہندو اور مسلمان دونوں نے اپنے اپنے علیحدہ رجحانات اور مقاصد کا اظہار کیا۔ ان دونوں نے ہمیشہ ایک متوازی راہ اختیار کی لیکن اکثر مراحل پر ہندوؤں نے جس خواہش کا اظہار کیا وہ یہ تھی کہ مسلمانوں کو ہندو معاشرہ میں ضم کر لیا جائے، یا پھر انھیں مغلوب کر کے محکوم نسل بنا لیا جائے ۵۹ لیکن مسلمانوں نے ہمیشہ کسی نہ کسی طرح اپنے منفرد قومی اور تہذیبی وجود کو برقرار رکھنے کی کوشش کی ہے، حتّٰی کہ ان کی یہ کوشش برعظیم میں ایک آزاد اسلامی مملکت کے قیام کے لیے ان کی طویل جد وجہد (تحریک پاکستان) سے عبارت ہوئی ہے۔ اس جد وجہد کے دوران جو عوامل کار فرما رہے، وہ یہ تھے کہ ہندو اور مسلمان ہر اعتبار سے دو علیحدہ قومیں ہیں، کیونکہ ان دونوں قوموں میں مذہبی اور تہذیبی اعتبار سے نمایاں فرق ہے اور ان کے مقاصد حیات بھی مختلف ہیں، اس لیے ایک بڑی تعداد والی قوم کے ساتھ مسلمانوں کا مستقبل متحدہ ہندوستان میں محفوظ نہیں رہ سکتا۔ چونکہ ماضی میں مسلمانوں کو ہندوؤں کی جانب سے تلخ تجربات حاصل ہوتے رہے ہیں، اس لیے مسلمانوں کو ہندوستان میں مکمل اور یقینی تحفّظ حاصل رہنا چاہیے یا ہندوستان کی تقسیم ہونی چاہیئے پھر تقسیم کے بعد مسلمان اپنے زیرِ اقتدار علاقوں یا پاکستان میں اپنی ایک اسلامی مملکت قائم کریں گے۔

---

۵۸ شاہ ولی اللہ "وصیت نامہ" ص ۶

۵۹ اس موضوع کا جائزہ متعدد مؤرخین کی تصانیف میں آیا ہے ــــــ خصوصاً قریشی، اشتیاق حسین، "Hindu Communal Movements." ص ۲۴۰ - ۲۷۵، میں بہتر تجزیہ موجود ہے۔

تحریکِ پاکستان کے دوران برِعظیم کے مسلمانوں نے اپنی ایک مستقل ہستی کی تشکیل کر لی تھی، وہ ایک ایسی قومیت رکھتے تھے جو دو دنیاؤں میں رہتی تھی، ایک وہ جو اس کے بالکل گرد وپیش کی دنیا تھی اور دوسری وہ جو اس کے روحانی وجود کو قائم رکھنے کے لیے بنیادی حیثیت رکھتی تھی۔ لیکن تحریکِ پاکستان ہی کے دوران انھیں اپنے احساسِ قومیت کے لحاظ سے تفریق و انتشار کا بھی تجربہ حاصل ہوا اور یہ دو قوتوں کے درمیان کشیدگی کا سبب بن گیا۔ ایک قوت وطن پرستی کی تھی اور دوسری اسلام کی عالمی اخوت کے تصور کی[۸۲]۔ ہندوستانی قومیت کے تصور کو اجاگر کرنے اور وسعت دینے کا کام ابتداءً انگریزوں نے کیا تھا[۸۳]، بعد میں اس کے فروغ کا مؤثر فریضہ "انڈین نیشنل کانگریس" نے انجام دیا۔ اس کی تحریکِ آزادی کی بنیادیں اس نظریہ پر قائم تھیں کہ ہندوستان کی جغرافیائی حدود کے اندر بسنے والے تمام انسان ایک قوم کے افراد ہیں اور کانگریس اس قوم کی نمائندہ جماعت ہے۔ اس کے قیام کا ایک بنیادی مقصد یہ بھی تھا کہ "ہندوستان کی آبادی جن مختلف اور متصادم عناصر سے مرکب ہے، ان سب کو متحد اور متفق کر کے ایک قوم بنایا جائے۔"[۸۴] لیکن ایک عرصہ تک اور مکمل طور پر اس کی یہ کوششیں بالخصوص مسلمانوں میں بار آور ثابت نہ ہو سکیں۔ مسلمانوں کے متعدد رہنما کانگریس کے ساتھ ساتھ مسلم لیگ یا کسی اور جماعت کے بھی رکن رہے۔ بعض سیاسی مقاصد میں یہ صورتِ حال کانگریس کے لیے مفید نہ تھی بلکہ اس کے لیے خدشات کا سبب تھی، کیونکہ چند مسلمان راہنماؤں کا تعاون حاصل ہونے کے باوجود مجلس دستور ساز کے لیے ۱۹۳۷ء تک کے عام انتخابات میں اس کا کوئی مسلمان امیدوار کامیاب نہ ہو سکا تھا۔ اس کے نتیجہ

---

۸۲ "وطن دوستی سے منکر ہونے کا نتیجہ تھا غدار کا لقب پانا اور ہندو اس ضمن میں مسلمانوں کو غدار کہنے سے کبھی نہیں چوکا۔ وطن دوست کا مطلب لیا جاتا تھا ایک محدود خطۂ زمین سے ہی وابستہ ہو کے رہ جانا" —— محمد سعید، "آہنگِ بازگشت" ص ۱۶۳۔۱۶۴

۸۳ "یہ اچھوت اور پست اقوام کی ایک بڑی تعداد کو برہمنوں کے ماتحت دینے کا ان کا ایک مؤثر حربہ تھا انھی برہمنوں کے ذریعہ سے، ۱۸۵۷ء کی بغاوت کے فوری بعد وہ مسلمانوں کو بھی زیر کرنے کا کامیاب تجربہ کر چکے تھے۔ اس نقطۂ نظر کیلیے: نیمچر، اے سی THe Khilafat Movement in India ص ۶

۸۴ پاؤڈرے، The Indian Nationalist Movement، ص ۱۶

میں ۸۵ جواہر لال نہرو نے مسلم رابطہ عوام کی مہم شروع کی جس کا مقصد یہ تھا کہ مسلم راہنماؤں کو نظر انداز کر کے، یا ان سے بے نیاز و بے پرواہ ہو کر، عام مسلمانوں تک پہنچا جائے اور ہندوؤں اور مسلمانوں میں سیاسی یگانگت پیدا کی جائے ۸۶ عملاً مسلمانوں کو ایک علیحدہ قوم تسلیم کرنے کے باوجود ۸۷ ہندو ان کی جداگانہ حیثیت کو ماننے پر تیار نہ تھے۔ مسلمانوں کو مفلوج کرنے اور انھیں ہندو قومیت اور ہندو تہذیب میں ضم کرنے کیلئے انھوں نے ایک اور لیکن زیادہ مؤثر تحریک شروع کی، جو وطنی یا ہندوستانی قومیت کے نظریہ پر مبنی تھی۔ اس کا ایک بڑا مقصد تمام ہندوستانیوں کو بلالحاظ مذہب و ملت ایک قوم ثابت کرنا تھا، تاکہ اس طرح اقلیتوں کے سیاسی حقوق اور ان کے مطالبات کی جدوجہد کو غیر مؤثر کر کے انھیں کانگریس میں شامل کرنا یا اس کا ہمنوا بنانا تھا ۸۸ یہ دراصل ہندو قومیت کی نئی صورت تھی۔ اس سے قبل ہندوؤں کی جتنی قومی تحریکیں پیدا ہوئیں ان سب کا رخ مسلمانوں کے خلاف ہی رہا ہے ۸۹ خود کانگریس بھی دراصل ایک "ہندو جماعت" ہی رہی ہے ۹۰۔

۸۵ پرشاد، بینی۔ "India's Hindu-Muslim Question." ص ۴۷۔

۸۶ امبیدکر۔ "Pakistan or the Partition of India." ص ۳۳۷؛ بلکہ مسلمانوں کو کانگریس میں جذب کر لیا جائے، ریڈی "Congress in office." ص ۶۰ و نیز خلیق الزماں "شاہراہ پاکستان" ص ۹۳۹

۸۷ مثلاً "میثاق لکھنؤ" کے تحت مسلمانوں کو جداگانہ نمائندگی کا حق دیکھیے۔ کیتھ "A Constitutional History of India." ص ۲۴۲۔

۸۸ اس تحریک کا جائزہ متعدد کتابوں میں موجود ہے ——— بالخصوص، ایم۔ آر۔ ٹی "Nationalism in Conflict in India." ص ۱۹ - ۲۶

۸۹ ان کا ایک جائزہ عزیز، کے۔ کے۔ "Making of Pakistan." ص ۷۹ - ۸۵؛ وغیرہ میں ہے۔

۹۰ نہرو۔ "Glimpses of World History." ج ۲، ص ۶۸۹ - ۶۹۰

اس وقت تک کانگریس پر جدید تعلیم یافتہ طبقہ کا اثر و رسوخ قائم ہو چکا تھا ـــــ اور اس کی نمائندگی جواہر لال نہرو کر رہے تھے۔ اس میں سمپورن آنند بھی تھے، جو کہتے تھے کہ ـــــ جب ہندو مسلم تہذیبیں مٹ جائیں گی تب ہی ہندوستانی تہذیب زندہ رہ سکے گی[۹۱] جواہر لال نہرو نے اپنے خیالات کے مطابق کانگریس کی ایک بڑی جماعت "سوشلسٹ پارٹی" کی آبیاری کی[۹۲] اور بڑے دلنشیں انداز میں مذہب کو دقیانوسی اور ذاتی معاملہ قرار دیتے ہوئے بالخصوص مسلمانوں کو کانگریس یا اس کی 'سوشلسٹ پارٹی' میں شامل ہونے کی دعوت دی[۹۳] 'مسلم رابطۂ عوام' کی مہم اسی دعوت کا ایک حصہ تھی۔ اس مقصد کے لیے کانگریس میں ایک 'اقلیتی مجلس' تشکیل دی گئی، جس کے اہم ارکان خود کانگریس کے مسلم راہنما تھے[۹۴] اس مہم نے "مجلس احرار" اور "جمعیۃ العلمائے ہند" کو کانگریس کا شریک کار بنا دیا[۹۵]۔ جمعیۃ العلمائے ہند نے اس مہم میں بہت سرگرمی دکھائی اور اس نے کانگریس کے ساتھ بھرپور تعاون کیا[۹۶] اس مہم کے تحت کانگریس نے مسلم لیگ کو زک پہنچانے کے لیے مختلف ہتھکنڈے استعمال کیے اور لیگ کی مخالف مسلمانوں کی چھوٹی چھوٹی جماعتوں کی حوصلہ افزائی کی[۹۷] کانگریس نے اپنی سرپرستی میں

---

[۹۱] "Tribune." ۵ اپریل ۱۹۳۸ء

[۹۲] بیتھ کاکس "Communism and Nationalism in India." ص ۲۴۰ و بعدہٗ؛ زیر نظر تصنیف میں ہندوستانی قومیت اور اشتراکیت کا ایک اچھا جائزہ ہے ـــــ بالخصوص ص ۲۴٦ - ۲۵٦

[۹۳] انھوں نے کہا: "مذہب بلا استثنا مستقل اغراض سے وابستہ اور ترقی کا دشمن ہے۔ ہندوستان میں مسلم قومیت پر زور دینا سیاسی نقطۂ نظر سے بالکل لغو اور ناقابل توجہ ہے۔" نہرو، "An autobiography." ص ۴٦۹

[۹۴] نہرو بنام راجندر پرشاد۔ مورخہ ۲ جولائی ۱۹۳۹ء مشمولہ پانڈے، تصنیف مذکور، ص ۱۳۴

[۹۵] بپن چند ... "جدوجہد آزادی" ص ۱۹۲

[۹٦] فاروقی، ضیاء الحسن "The Deoband School and the Demand for Pakistan." ص ۸۹

[۹۷] کوپ لینڈ: "Indian Politics" ص ۱۸۰ - ۱۸۱؛ عزیز احمد، تصنیف مذکور، ص ۲۷۱

ایک "شعبۂ اسلام" قائم کیا، جس کے لکھنؤ اور الٰہ آباد میں دو دفاتر بنائے گئے یہاں سے اپنے ہمخیال مسلم علمائ سے ایسا ادب وافر مقدار میں تحریر کرایا گیا جو مسلمانوں میں قومیت اور سیاست کے تعلق سے شکوک و شبہات پیدا کرنے کا سبب بنا۔[98] کانگریس نے اپنے بے پناہ وسائل استعمال کیے اور سرمایہ خرچ کیا[99] چنانچہ اس کے خیالات اور نظریات مقدس اور محترم ہستیوں کی زبانوں سے بھی اسی طرح ادا ہوئے جس طرح گاندھی اور نہرو ادا کرتے تھے[100]

اس صورتِ حال میں سادہ لوح مسلمانوں کا ایک طبقہ فریب کی زد میں آگیا۔ ہندوستانی مسلمانوں میں اپنی قومیت کے تعلق سے شکوک و شبہات اسی وقت کی یادگار ہیں۔

کانگریس کو اپنے مقاصد میں اس حد تک کامیابی ضرور ہوئی کہ علمائ کا ایک طبقہ بھی اس

---

۹۸ مولانا محمد میاں فاروقی الٰہ آباد میں اس شعبہ کے سربراہ تھے، جو نشر و اشاعت اور تشہیر کے متعدد منصوبوں پر کام کر رہا تھا۔ انھیں مولانا ابوالکلام آزاد کا تعاون اور مشورہ حاصل رہتا تھا۔ نہرو نے انھیں خراج تحسین پیش کیا ہے۔ مکتوب بنام راجندر پرشاد، مورخہ ۷ جولائی ۱۹۳۹ء، مشمولہ پانڈے، تصنیف مذکور، ص ۱۳۴۔

۹۹ کچھ علماء کو کانگریس کی جانب سے تنخواہ اور خرچ دیے جانے کا ذکر ملتا ہے۔ جیسے یامین خاں، محمد "نامۂ اعمال" جلد ۱، ص ۶۸۶؛ ج ۲، ص ۱۰۴۲؛ نیز قادری، نیاز علی "A Moslem's Inner Voice." ص ۴؛ چنانچہ یہ اخبارات میں شائع ہوا کہ ایک پارلیمانی انتخاب میں لیگ کے خلاف پروپیگنڈہ کرنے اور حصہ لینے کے لیے مولانا مدنی اور مولانا احمد سعید وغیرہ نے کانگریس سے دو کروڑ روپے طلب کیے تھے۔ بحوالہ محمد یامین خاں، تصنیف مذکور، ج ۲، ص ۱۰۴۲؛ جمیعۃ العلمائے ہند کے امیدواروں کو انتخابات میں کانگریس کی جانب سے مالی امداد ملنے کے بارے میں عصری شہادتوں کے لیے بشیر افغانی "پاکستان ہمارا" ص ۶۸، ۶۹ نیز ہندوؤں کے عملی تعاون کے لیے، ص ۷۴، ۷۶

۱۰۰ چنانچہ ایک قوم پرست کانگریسی راہنما ڈاکٹر سید محمود نے اکبر کے "دین الٰہی" کا حوالہ دیتے ہوئے خواہش ظاہر کی کہ مستقبل کے آزاد ہندوستان کی متحدہ قومیت کا یہی مذہب ہونا چاہیے اور وطن کی مناسبت سے مسلمانوں کو اپنا کوئی اور نام اختیار کر لینا چاہیے۔" "جامعہ" اکتوبر ۱۹۳۶ء بحوالہ الرازی "سوراجی اسلام" ص ۹

کے نظریات ومقاصد سے متفق ہو کر اس کی تحریک میں شامل ہو گیا اور لاشعوری طور پر ہندو قومیت کے لیے زمین ہموار کرنے لگا۔ مولانا حسین احمد مدنی اور مولانا ابوالکلام آزاد اس سلسلہ کے علماء میں ممتاز رہے، جنھوں نے متحدہ اور وطنی قومیت کے حق میں مبسوط دلائل دیے اور قرآن حکیم سے اسناد وشواہد تلاش کرنے کی کوشش کی۔ مولانا مدنی نے قومیت کی بحث میں وطن کو بنیادی اہمیت دی۔ ان کے خیال میں قوم وطن سے بنتی ہے [۱۱۹] اور مسلمان اپنی سیاست کی بنیاد متحدہ قومیت کے نظریہ پر استوار کریں [۱۲۰]۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے مسلمانوں کی قومی تاریخ میں اپنا اظہار، ابتداءً جب کہ وہ ہندوستانی سیاست کے میدان میں داخل نہیں ہوئے تھے، اتحاد اسلامی کے پرجوش حامی کی حیثیت سے کیا تھا۔ لیکن تحریک خلافت کے دوران ہندو مسلم اتحاد کے عارضی منظر اور ہندوؤں اور بالخصوص گاندھی کی مصلحت آمیز شرکت اور قیادت [۱۲۱] کے زیر اثر ان میں بہت نمایاں تغیر واقع ہوا [۱۲۲]۔ ابتداءً وہ کہا کرتے تھے کہ "جو مسلمان اپنے کسی عمل واعتقاد کے لیے قرآن کے سوا کسی دوسری جماعت یا تعلیم کو اپنا راہنما بنائے وہ مسلمان نہیں۔ بلکہ شرک فی صفات اللہ کی طرح شرک فی صفات القرآن

---

[۱۱۹] حسین احمد مدنی "ملت اور قوم"، ص ۹؛ نیز "انصاری"، ۱ فروری ۱۹۳۸ء بحوالہ عبدالوحید خاں "مسلمانوں کا ایثار اور آزادی کی جنگ" ص ۳۰۸؛ نیز مکتوب مولانا مدنی بنام طالوت مشمولہ حبیب احمد چودھری "تحریک پاکستان اور نیشنلسٹ علما"، ص ۲۴۵

[۱۲۰] "ہندوستان کے باشندے خواہ کسی مذہب سے تعلق رکھتے ہوں بحیثیت ہندوستانی اور متحد الوطن ہونے کے ایک قوم ہو جائیں ــــ یہ "ہندو"، ہمارے پڑوسی ہیں... ان کے ساتھ ہمارا خون ملا ہوا ہے۔ رشتہ اور قرابت داری ہے یا آپ کے ساتھ یا جدات کے ساتھ..." مدنی "ملفوظات شیخ الاسلام"، ص ۱۰۴، مدنی حسین احمد "متحدہ قومیت اور اسلام" ص ۵۱ نیز ــــ "ہندوستان کے مختلف عناصر اور متفرق ملل کے لیے کوئی رشتۂ اتحاد بجز متحدہ قومیت کے نہیں ہے جس کی اساس وطنیت ہی ہو سکتی ہے اس کے علاوہ اور کوئی دوسری چیز نہیں ہے" یہی مصنف "شیخ الاسلام" ص ۲۰۸

[۱۲۱] روبنسن، تصنیف مذکور، ص ۳۰۰، ۳۰۱

[۱۲۲] گاندھی اور تحریک خلافت کے مسلم راہنماؤں کے روابط اور اثر پذیری کیلئے: ایضاً، ص ۳۰۱ وما بعدہٗ

کا مجرم اس لیے مشرک ہے۔ اسلام اس سے بہت ارفع و اعلیٰ ہے کہ اس کے پیروؤں کو اپنے پولیٹیکل پالیسی قائم کرنے کے لیے ہندوؤں کی پیروی کرنی پڑے۔ ان کو کسی جماعت میں شامل ہونے کی ضرورت نہیں،" [۵۵] وہ قومیت کے تصور کو بھی خلاف اسلام سمجھتے تھے [۵۶]، لیکن تحریک خلافت کے آس پاس انھوں نے اپنے خیالات تبدیل کر لیے۔ اسلامی قومیت کے تصور کو ترک کر کے ہندوستانی قومیت کے تصور کو اختیار کر لیا [۵۷]۔ اس وقت سے وہ کانگریس کے فرمانبردار اور باوفا رکن بن گئے اور کبھی اس کی حکمت عملیوں سے اختلاف نہیں کیا۔ وہ پہلے پہل ۱۹۲۳ء میں اس کے صدر منتخب ہوئے اور پھر بعد میں ۱۹۴۰ء سے ۱۹۴۶ء تک اس کے صدر

---

[۵۵] "الہلال" ۱۸ دسمبر ۱۹۱۲ء ص ۱۲-۱۹؛ اس زمانہ میں ان کی متعدد تحریروں میں ایسے خیالات ملتے ہیں۔

[۵۶] آج دنیا، قوم، اور وطن کے نام میں جو تاثیر رکھتی ہے مسلمانوں کے لیے وہ اثر صرف "اسلام" یا "خدا" کے لفظ میں ہے۔ یورپ میں 'نیشن' کا لفظ کہہ کر ایک شخص ہزاروں دلوں میں حرکت پیدا کر سکتا ہے لیکن آپ کے پاس اس کے مقابلہ میں اگر کوئی لفظ ہے تو "خدا" یا "اسلام" ہے ——— "الہلال" ۲۳ اکتوبر ۱۹۱۲ء ص ۷؛ ان کے نظریات کے ایک جائزے کے لیے، ہارڈی، "Partners in Freedom-and True Muslims." ص ۲۱، ۳۱؛ عزیز احمد، تصنیف مذکور، ص ۶۶-۶۸؛ یہی مصنف، "اسلامک"، ص ۱۷۵-۱۸۵؛ ماریٹا استیپانینٹس

"Development of the concept of Nationalism." ص ۳۰،۷۔

[۵۷] جب اتحاد اسلامی کے حامی تھے تو وہ عربی، فارسی، اردو کے عالم تھے اور تحریر میں مہارت تامہ رکھتے تھے، لیکن اس قلب ماہیت کا معنی خیز اظہار ان کے طرز تحریر میں نظر آتا ہے۔ ابتدائی دنوں میں ان کے طرز تحریر کی خصوصیت یہ تھی کہ عربی اور فارسی کے الفاظ کی آمیزش بلا امتیاز کی جاتی تھی اور پراکرت کے نحوی تراکیب کا محض ایک ڈھانچہ سا ہوتا تھا۔ اپنی بعد کی زندگی میں انھوں نے یہ طرز نگارش ترک کر دیا اور سادہ تر زبان استعمال کرنے لگے۔ قریشی "ملت اسلامیہ" ص ۳۳۶

رہے ۱۰۸؎ اب وہ کہتے تھے کہ "مسلمانوں کو اپنے (حقوق) کے تحفظات کے لیے حکومت برطانیہ کی طرف نہیں بلکہ اپنے برادران وطن کی طرف دیکھنا چاہیے..... ان سے بدگمان نہیں رہنا چاہیے بلکہ جوق در جوق کانگریس میں شریک ہو جانا چاہیے۔ کانگریس کے ہاتھوں میں ان کے حقوق بالکل محفوظ ہیں ۱۰۹؎۔ ۱۹۰۵ء میں، جبکہ تقسیم بنگال کے نتیجہ میں، ہندوؤں کے شدید احتجاج کے دوران، جس میں مشرقی بنگال کے مسلمانوں کو معاشی فوائد حاصل ہونے کا امکان موجود تھا، مولانا آزاد کے روابط بنگال کے متشدد ہندوؤں شیام سندر چکرورتی اور آربندو گھوش سے استوار ہوئے۔ مولانا آزاد چاہتے تھے کہ غیر ملکی اقتدار کے خلاف ان کی احتجاجی تحریکوں میں وہ بھی شامل ہوں۔ اپنی بعد کی تحریروں میں انھوں نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ ۱۹۱۲ء میں "الہلال" کے اجراء کا مقصد قوم پرستانہ اور غیر ملکی حکومت کے خلاف مخالفانہ جذبات کو ابھارنا تھا ۱۱۰؎۔ جب وہ ۱۹۲۰ء میں جیل سے رہا ہوئے تو گاندھی اور بال گنگا دھر تلک جیسے متعصب ہندو قوم پرستوں سے ان کے تعلقات استوار ہو گئے ۱۱۱؎ وہ مسلم لیگ اور اس کی تحریک کے شروع سے مخالف تھے۔ انھوں نے مسلمانوں کی شرکت کانگریس کو کبھی ناپسند نہیں کیا ۱۱۲؎ وہ ایک قوم پرست کی حیثیت

۱۰۸؎ وہ کانگریس میں اس حد تک گھل مل گئے تھے کہ ۱۹۴۱ء اور ۱۹۴۲ء میں یہ گمان ہوتا تھا کہ وہ آیا ہندوؤں کے علاوہ کسی اور کی نمائندگی بھی کرتے ہیں؟ ——— عزیز، کے۔ کے تصنیف مذکور، ص ۱۷۷

۱۰۹؎ "Statesman." ۱۹ فروری ۱۹۴۰ء

۱۱۰؎ "India Wins Freedom." ص ۵-۷

۱۱۱؎ عزیز احمد "اسلامک" ص ۱۸۷؛ اس کا ایک اچھا تجزیہ حفیظ ملک نے کیا ہے کہ "۱۹۲۰ء کے بعد مسلم قوم اور مولانا آزاد دونوں نے ایک دوسرے کو پہچاننا چھوڑ دیا" "Muslim Nationalism in India and Pakistan." ص ۲۷۴

۱۱۲؎ مثلاً "الہلال" یکم ستمبر ۱۹۱۲ء ص ۸؛ ۱۰ دسمبر ۱۹۱۴ء ص ۴۳۷-۴۳۸؛ یہ بھی تعجب خیز امر ہے کہ وہ مسلم یونیورسٹی کی تحریک کے بھی مخالف رہے "ایضاً" ۲۰ جولائی ۱۹۱۲ء اور مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے مقاصد کے بھی مخالف تھے۔ ایضاً، ۱۰ دسمبر ۱۹۱۴ء ص ۳۸

سے متحدہ اور وطنی قومیت کے حامی اور موئید بن کر کانگریس کی تحریکوں میں پیش پیش رہے۔
اب وہ برملا کہتے تھے کہ "مسلمان ایک ہندوستانی قوم اور ناقابلِ تقسیم ہندوستانی قوم بن چکے ہیں
علیحدگی کا کوئی بناوٹی تخیل ہمارے اس ایک ہونے کو دو نہیں بنا سکتا"[۱۱۳]۔ اب وہ ایک
ایسے سیاستدان تھے جن کی فکر اور سرگرمیاں گاندھی کے اطراف گھومتی تھیں[۱۱۴]
دارالعلوم دیوبند سے فارغ التحصیل بعض دیگر علماء اور جمعیۃ العلمائے ہند سے تعلق رکھنے
والے بیشتر علماء بھی وطنی قومیت کے موئید اور حامی بنے[۱۱۵] جمعیۃ العلمائے ہند کا کردار اس
ضمن میں بہت انوکھا تھا، کیونکہ اس کی روایت سے یہ امید کی جا سکتی تھی کہ وہ مسلمانوں کی
جداگانہ قومیت کی حمایت کرے گی، مگر اس کی قدامت پسندی کے باعث، جو برِعظیم کی دینی
تعلیم کے نظام میں بہت گہرے اثرات کی حامل ہے، جمعیۃ نے یہ خیال کیا کہ جو راستہ مولانا محمود
الحسن دیوبندی نے ان کے لیے اس وقت طے کیا تھا، جب وہ تحریکِ خلافت میں شریک

---

[۱۱۳] "خطباتِ کانگریس" ص ۵۲ — "یہاں ایک دلچسپ حقیقت پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ (۱) کانگریس ایک ہندو قومی جماعت تھی اور (۲) اس کے متوازی "ہندو مہاسبھا" تھی۔ یہ دونوں کبھی ضم نہیں ہوئیں" ہے، "Evolution of Indo-Muslim Thought." ص ۲۴۴

[۱۱۴] "آج ہماری ساری کامیابیوں کا دارومدار تین چیزوں پر ہے: اتحاد، ڈسپلن اور مہاتما گاندھی کی رہنمائی پر اعتماد۔ یہی ایک تنہا رہنمائی ہے جس نے ہماری تحریک کا شاندار ماضی تیار کیا اور صرف اسی سے ہم ایک فتح مند مستقبل کی توقع کر سکتے ہیں۔" خطباتِ کانگریس" ص ۵۲

[۱۱۵] مثلاً: اپریل ۱۹۴۰ء میں، مسلم لیگ کی قرارداد پاکستان (لاہور، ۲۲ مارچ ۱۹۴۰ء) کے ردعمل میں "آزاد مسلم کانفرنس" (لاہور) نے نسل اور مذہب سے قطع نظر ہندوستان کو اس کے تمام باشندوں کا وطن اور انھیں اس کی تمام نعمتوں کا مشترکہ امین اور قومی نقطۂ نظر سے ہر مسلمان کو ہندوستانی قرار دیا۔ فاروقی، ضیاء الحسن، تصنیف مذکور، ص ۹۷

ہوئے تھے اور انھوں نے ہندوؤں سے اتحاد پر اصرار کیا تھا[116] وہ راستہ ہمیشہ کیلئے درست ہے۔
اس قبیل کی دیگر مسلم جماعتوں میں، جنھوں نے کانگریس کے ساتھ اس کی قومی اور سیاسی تحریکوں
میں شرکت کی، "مجلس احرار اسلام"[117]، "خدائی خدمت گار"[118]، "شیعہ پولیٹیکل کانفرنس"[119]،
آزاد مسلم کانفرنس"[120]، "مسلم مجلس"[121] کے نام اہمیت رکھتے ہیں۔ مسلم لیگ نے اپنی تحریک

---

[116] محمد میاں "جمیعۃ العلما کیا ہے" جلد دوم، ص ۴۰-۴۲؛ مولانا محمود الحسن نے جب اپنی سیاسی سرگرمیاں شروع کی تھیں توان کے روابط غیر مسلموں سے استوار تھے۔ مولانا حسین احمد مدنی لکھتے ہیں ـــ حضرت شیخ "نے ایک مستقل مکان اپنے مکان کے قریب کرائے پر لے رکھا تھا . . . . اس میں حضرت کے غیر مسلم ہم خیال دوست اور رفقاء انقلاب ٹھہرا کرتے تھے . . . . الخ تنہائی کے اوقات میں یا رات کو ان سے حضرت شیخ الہند کی باتیں ہوتی تھیں۔ یہ لوگ سکھ یا بنگالی ہندو انقلابی (بنگال پارٹیشن) والے ہوتے تھے"۔ "نقش حیات" ج ۲، ص ۲۰۷؛ بنگال پارٹیشن والے انقلابی ہندوؤں سے مراد وہ لوگ ہیں جنھوں نے تقسیم بنگال کی شدید مزاحمت کی تھی۔

[117] اسمتھ، "Modern Islam in India." ص ۲۷۰-۲۷۲؛ ماتھر، "Growth of Muslim Politcs in India." ص ۲۷۷-۲۷۸؛ وحید الزماں "Towards Pakistan." ص ۱۸۶-۱۸۹؛ طفیل احمد منگلوری "مسلمانوں کا روشن مستقبل" ص ۵۰۴، ۵۰۵ وبعدہ؛ "اس کے قیام میں بھی جمیعۃ سے تعلق رکھنے والے علماء کا ہاتھ تھا"۔ گلارتھ، ڈیوڈ "Religious Leadership and the Pakistan Movement in the Punjab." ص ۹۵۔

[118] اسمتھ، تصنیف مذکور، ص ۲۶۵-۲۷۱؛ منگلوری، تصنیف مذکور، ص ۵۰۰، ۵۰۸؛ ماتھر، تصنیف مذکور، ص ۲۵۰-۲۷۷، وحید الزماں، تصنیف مذکور، ص ۱۹۰-۱۹۵

[119] اسمتھ، تصنیف مذکور، ص ۲۷۹؛ منگلوری، تصنیف مذکور، ص ۵۱۰-۵۱۳

[120] اسمتھ، تصنیف مذکور، ص ۲۷۸-۲۷۹؛ ماتھر، تصنیف مذکور، ۲۸۲-۲۸۳

[121] ایضاً، ص ۲۸۴-۲۸۵؛ اسمتھ، تصنیف مذکور، ص ۲۸۰-۲۸۱

دو قومی نظریہ پر استوار کی تھی، لیکن ان مسلم جماعتوں نے کانگریس کے ساتھ تعاون کر کے متحدہ قومیت کے نظریہ پر اپنے اتفاق کا ثبوت فراہم کیا، لیکن اپنی تمام شد و مد کے باوجود قوم پرست مسلمانوں کا گروہ نہ کانگریس میں اور نہ عوام (یا عام فیصلہ کن انتخاب) میں مؤثر ہو سکا[۱۲۲]۔ ان جماعتوں اور کانگریس میں رہنے والے قوم پرست مسلمان لادینی نظریات کے ماتحت اور ہندوستانی متحدہ ثقافت کو، جو ان کے خیال میں مختلف نسلی اور مذہبی گروہوں کے مابین وجود میں آئی تھی، ایک طویل عرصہ کی اثر اندازی اور اثر پذیری کے عمل کا نتیجہ سمجھتے تھے۔ وہ کانگریس کو گاندھی، موتی لال نہرو، سروجنی نائیڈو اور جواہر لال نہرو پر مشتمل ایک ایسی جماعت قرار دیتے رہے جو نسلی اور گروہی احساسات سے بالاتر تھی[۱۲۳]۔ مختار احمد انصاری ابتداءً قوم پرست مسلمانوں کے قائد سمجھے جاتے تھے۔ ۱۹۲۵ء میں انھوں نے مجلس خلافت سے اپنا تعلق ختم کر لیا تھا[۱۲۴]۔ اس کے بعد وہ بہت سرگرمی سے "کل ہند مسلم قوم پرست جماعت" کی تشکیل اور تنظیم کے کام میں منہمک رہے جو کانگریس اور مسلمانوں کے درمیان رابطہ کا کام دیتی رہی[۱۲۵]۔ اس کے مقاصد یہ قرار دیے گئے تھے کہ "ہندوستانی مسلمانوں میں قومیت کی روح کو بیدار کرنا، فرقہ واریت سے ماورا ایک ایسے نقطۂ نظر کو فروغ دینا جو ہندوستانی قومی مقاصد میں اعتماد پیدا کرے، مسلمانوں کو قومی جدوجہد میں شریک ہونے کی ترغیب دینا اور اکثریتی اور اقلیتی

---

[۱۲۲] چند وجوہات کا تذکرہ لارڈی "Muslims in British India." ص ۲۴۵، میں ہے۔

[۱۲۳] مشیر الحسن "Nationalism and Communal .... Politics in India." ص ۱۹۹

[۱۲۴] مکتوب بنام شوکت علی، مورخہ ۱۷ جولائی ۱۹۲۵ء، منقولہ مشیر الحسن، "Muslims and the Congress." ص ۱۹

[۱۲۵] "The Nationalist Muslim Party." ۲۷، جولائی ۱۹۲۹ء کو مولانا آزاد کی صدارت میں قائم ہوئی تھی۔ رام گوپال "Indian Muslims." ص ۲۲۱ و نیز براؤن "Gandhi and Civil Disobedience." ص ۴۸

فرقوں کے مابین ایسے تعلقات قائم کرنا جو حب الوطنی اور سچی قومیت کے تصورات پر استوار ہوں"[۱۲۶] مسلمانوں نے عام طور پر اس نقطۂ نظر اور رویہ کی مذمت کی[۱۲۷] خود ہندوؤں نے اس کو شک و شبہ کی نظروں سے دیکھا[۱۲۸] بالآخر یہ جماعت غیر مؤثر ہو کر رہ گئی[۱۲۹]۔

---

۱۲۶ "Indian Annual Register." ۱۹۲۹ء ج ۲ ص ۴۵۰
ونیز مشیر الحسن . "Nationalism and Communal Politics..." ص ۲۰۰ ح ــــ اس جمیعۃ کے ممتاز اراکین میں مولانا آزاد، مختار احمد انصاری، خان عبدالغفار خان، راجہ محمود آباد، علی امام، سیف الدین کچلو، سید محمود، چودھری خلیق الزماں، تصدق احمد خاں شروانی وغیرہ شامل تھے۔ مشیر الحسن "Muslims and the Congress." ص ۷۲؛ بہت جلد اس کی علاقائی شاخیں قائم ہو گئیں، ایضاً ص ۸۲؛ " یہ جمیعۃ کانگریس میں رہ کر اپنا کام انجام دیتی رہی۔ اس کے تعلق سے مختار احمد انصاری نے کہا کہ " ہماری سیاسی سرگرمیوں کے لیے یہ ایک واحد راستہ رہ گیا ہے، ہم کو فرقہ پرست مسلمانوں اور انتہا پسندوں سے دور رہنا اور قومیت کے اصولوں کے تحت سوچنا اور عمل کرنا چاہیے "۔ مکتوب بنام تصدق احمد خاں شروانی، مورخہ ۶ جنوری ۱۹۳۰ء مشمولہ مشیر الحسن ایضاً ص ۹۰، ۹۱

۱۲۷ مولانا شوکت علی نے مختار احمد انصاری کو لکھا ــــ " آپ نے مسلمانوں اور اپنے دوستوں اور اپنے ساتھی کارکنوں سے بے وفائی کی ہے " ــــ مورخہ ۱۴/ مئی ۱۹۲۹ء، مشمولہ ایضاً، ص ۱۰۶، ۱۰۷

۱۲۸ اس انداز نظر کی نمائندگی ہندو مہاسبھا کے ممتاز قائد مونجے نے کی۔ اس نے خیال ظاہر کیا کہ اس جماعت کی تشکیل کانگریس میں مسلمانوں کے ایک بڑے پیمانے پر داخلے کے لیے ہوئی ہے تاکہ کانگریس میں اندرونی طور پر دباؤ ڈالا جا سکے؛ بحوالہ مشیر الحسن " ایضاً ص ۱۰۲

۱۲۹ چودھری خلیق الزماں نے اس کی ناکامیوں کا اچھا تجزیہ کیا ہے کہ ــــ " اپنے اصولوں اور طریقۂ کار کی وجہ " حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پر دیکھیں "

جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی سے تعلق رکھنے والا ایک طبقہ بھی متحدہ قومیت کا خاموش اور غیر مؤثر نمائندہ بنا رہا۔ اس جامعہ کا افتتاح مولانا محمود الحسن نے کیا تھا اور اس کے سرپرستوں میں مختار احمد انصاری اور حکیم اجمل خاں کے نام نمایاں ہیں۔ اس سے تعلق رکھنے والوں میں ڈاکٹر ذاکر حسین، جو بعد میں بھارت کے صدر کے عہدے تک پہنچے، چوتھی دہائی کے اواخر میں کانگریس وزارت کے تحت بننے والی متنازعہ "واردھا تعلیمی منصوبہ" کی تشکیل کی مجلس کے صدر بھی تھے۔ ان کے علاوہ ڈاکٹر عابد حسین اور پروفیسر محمد مجیب کے نام اہمیت رکھتے ہیں۔ ان افراد نے گاندھی کے فکر و عمل کے زیر اثر متفکرانہ اور نہایت سادہ زندگی گزارنے کی مثال پیش کی۔

اس کے باوجود کہ کانگریس میں ایسے مسلمانوں کی ایک کافی تعداد موجود تھی اور وہ مستعد اور با اثر بھی تھے، اور انھوں نے کانگریس میں اپنی ایک جمعیۃ بھی تشکیل دی تھی، لیکن وہ بھی نتائج کے لحاظ سے اپنے لیے کچھ بھی مفید صورت حال پیدا نہ کر سکے[۱۳۰] ان کے مقابلہ

"حاشیہ صفحہ سابقہ" سے اسے خود مسلمانوں میں کوئی بنیاد حاصل نہ ہو سکی۔ گو اپنے نام کے تحت اس نے کئی اجلاس منعقد کیے لیکن نہ اس کے قواعد و ضوابط تھے نہ اسکی اپنی رکنیت تھی نہ دفتر۔ صرف یہ ہندو سبھا پریس کی بنیاد پر اخباروں میں موجود رہی لیکن اسکا کوئی مثبت وجود نہ تھا۔" "Pathway to Pakistan." ص ۱۰۲

۱۳۰۔ اسمتھ۔ "Islam in Modern History." ص ۸۴؛ ان کی ناکامی کی داستان بڑی المناک ہے۔ جواہر لال نہرو نے اسکا اچھا تجزیہ کیا ہے "An Autobiography." ص ۱۳۸، ۱۳۹؛ نیز عزیز، کے۔ کے۔ تصنیف مذکور، ص ۱۷۵، ۱۸۱؛ کانگریس کی تحریکوں میں شامل رہنے سے الفیں جو فوائد ہوئے ان کیلئے، ایضاً، ص ۱۸۲۔ ۱۸۳؛ انکی نامقبولیت کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ جب حسین احمد مدنی کسی دس ہزار کی آبادی میں تقریر کرنے کیلئے کھڑے ہوتے تو بہ مشکل چند آدمی سننے آتے، محمد میاں "علمائے حق" ج ۲ ص ۲۸۸؛ یہ صورتحال اس لحاظ سے بھی نمایاں ہوتی ہے کہ ۱۹۴۶ء کے عام انتخابات میں محض یو۔ پی میں لیگ نے ۶۳ نشستوں پر انتخاب لڑا اور ۵۴ نشستوں پر کامیاب ہوئی۔ قوم پرست مسلمانوں نے ۲۹ نشستوں پہ انتخاب لڑا لیکن صرف ۶ پر کامیاب ہوئے۔ براس ـــــ "Language, Religion and Politics in North India." ص ۱۷۷

میں دو قومی نظریہ کے حامیوں نے بڑی پامردی کے ساتھ انکے خیالات اور ان کی سرگرمیوں کا رد کیا۔ چنانچہ ان کی دفاعی کوششوں کی وجہ سے قوم پرست مسلمان خاطر خواہ کامیابی حاصل نہ کر سکے۔ ان کے مقابلہ میں دو قومی نظریہ کے حامل مسلمان ہندوستانی سیاست پر زیادہ حاوی رہے [۱۳۱]۔ ابتداءً سید احمد خاں نے مسلمانوں کی علیحدہ اور جداگانہ قومیت پر اصرار کیا تھا۔ ان کے بعد متعدد مسلمان راہنماؤں نے دو قومی نظریہ کا مختلف صورتوں میں اعادہ کیا۔
[۱۳۲] علمی سطح پر وطنی اور متحدہ قومیت کے تصور کی سب سے شدید مخالفت سید ابوالاعلیٰ مودودی اور علامہ اقبال نے کی۔ ان کے علاوہ مولانا اشرف علی تھانوی، مفتی محمد شفیع اور مولانا شبیر احمد عثمانی کی علمی و تصنیفی کاوشیں اس ضمن میں بہت مؤثر ثابت ہوئیں۔ مولانا مودودی نے تصور قومیت کی بحث میں خصوصیت سے شرکت کی اور وطنی یا متحدہ کے مقابلہ میں اسلامی تصور قومیت کو اجاگر کرنے میں اس وقت بہت محکم اور مؤثر دلائل پیش کیے [۱۳۳] اور شاعر و فلسفی اقبال نے اپنی شاعری و حکمت سے اس باب میں نہایت مؤثر اور مدلل بنیادیں فراہم کیں [۱۳۴]۔

---

[۱۳۱] "یہاں تک کہ گاندھی نے ایک مرحلہ پر ان کے مطالبات اپنی مرضی کیخلاف منظور کرنے پر آمادگی ظاہر کر دی تھی، لیکن ان کے رفقائے کار یعنی قوم پرست مسلم قائدین نے خود انھیں روکا اور بڑی سختی سے مخالفت کی" نہ و :
"An Autobiography." ص ۳۳۹

[۱۳۲] ان کا ایک عہد بہ عہد جائزہ — پیرزادہ شریف الدین، "Evolution of Pakistan." میں ہے۔

[۱۳۳]۔ ان کی تصانیف: "مسئلہ قومیت" اور "مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش" (تین جلدیں) اس موضوع پر مفصل اور مستقل ہیں۔

[۱۳۴] " میں نے اپنی عمر کا نصف حصہ اسلامی قومیت اور ملت کے اسلامی نقطۂ نظر کی تشریح و توضیح میں گزارا ہے۔ محض اس وجہ سے کہ مجھ کو ایشیا کے لیے اور خصوصاً اسلام کیلئے فرنگی سیاست کا یہ نظریہ ایک خطرۂ عظیم محسوس ہوتا تھا — مکتوب بنام طالوت، مورخہ ۱۸ فروری ۱۹۳۸ء، منقولہ "انوار اقبال"، صفحہ ۱۶۸ — اسی ضمن میں ایک "حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پر دیکھیں"

قومیت کے تعلق سے اقبال نے اپنا سفر محدود سے لامحدود کی طرف کیا ہے۔ ابتداءً وہ وطنیت کے مغربی تصور سے متاثر رہے ہیں، طالب علمی کے زمانہ میں قوم پرست خیالات کے حامل تھے، اور اس زمانہ میں لکھی ہوئی ان کی نظمیں "ترانہ ہندی"، "ہندوستانی بچوں کا قومی گیت" اور "نیا شوالہ" ان کے اس رجحان کی نمائندگی کرتی ہیں[۱۳۵] لیکن پختگیٔ فکر کے بعد انھوں نے اپنے ان خیالات تبدیل کر لیا تھا[۱۳۶]۔ قیامِ یورپ کے زمانہ (۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء) میں ان کے ذہن و فکر میں جو انقلابات آئے ان میں سے بڑا انقلاب قومیت کے تصور کی صورت میں ظاہر ہوا۔ اس وقت انھیں یہ احساس ہوا کہ اسلام اور مسلمانوں کا سب سے بڑا دشمن قومیت کا تصور ہے[۱۳۷]۔ چنانچہ اسی زمانہ سے انھیں نے قومیت اور وطنیت کے تصور کا روشروع کر دیا تھا۔ اب

" حاشیہ صفحہ گزشتہ " دوسری جگہ لکھتے ہیں:

"... اقبال، جس نے اسلامی قومیت کی حقیقت کا راز اس وقت منکشف کیا جب ہندوستان والے اس سے غافل تھے اور جس کے اشعار کی تاریخ "زمیندار"، "کامریڈ"، "بلقان"، "طرابلس"، اور نواب وقار الملک کی حق گوئی کی تاریخ سے پہلے کی ہے" ــــــ مکتوب بنام خواجہ حسن نظامی "اقبال نامہ" ج ۲، ص ۳۶۵۔

۳۶۶: خواجہ حسن نظامی نے مسلمانانِ ہندوستان کی بیداری کے مذکورہ پانچ اسباب بیان کیے تھے ــــ جس کے جواب میں اقبال نے انھیں یہ خط تحریر کیا تھا۔ مثنوی "رموزِ بیخودی" کے لکھنے کا بھی اقبال کا یہی مقصد تھا کہ اسلامی قومیت کی حقیقت اس سے واضح ہو ــــ "اور یہ کہنے میں کوئی مبالغہ یا خودستائی نہیں کہ اس رنگ کی کوئی نظم یا نثر اسلامی لٹریچر میں آج تک نہیں لکھی گئی"۔

۱۳۵: ان میں اس قسم کے خیالات عام طور پر ملتے ہیں:

خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے

۱۳۶: "انگریزی تحریریں"، ص ۵۸-۵۹

۱۳۷: اس زمانہ میں سب سے بڑا دشمن اسلام اور اسلامیوں کا نسلی امتیاز و ملکی قومیت کا خیال ہے۔ جب میں نے پہلے پہل اس کا احساس کیا، اس وقت میں یورپ میں تھا اور اس احساس نے میرے خیالات میں عظیم انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یورپ کی آب و ہوا " حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پر دیکھیں "

وہ ان کے لیے ایسا تصور تھا جس کی کوئی مادی بنیاد نہیں تھی ۱۳۸ھ بلکہ ان کے لیے وطن پرستی بت پرستی کی ایک صورت تھی ۱۳۹ھ ۔ اس سے پہلے جب وہ خاک وطن کے ہر ذرہ کو دیوتا کہا کرتے تھے، اب وہ کہنے لگے تھے:

"حاشیہ صفحہ سابقہ" نے مجھے مسلمان کر دیا۔ اس دن سے جب یہ احساس مجھے ہوا آج تک برابر اپنی تحریروں میں یہی خیال میرا مطمح نظر رہا ہے۔ معلوم نہیں میری تحریروں نے اور لوگوں پر اثر کیا یا نہیں لیکن یہ بات یقینی ہے کہ اس خیال نے میری زندگی پر حیرت انگیز اثر کیا ہے۔" (مکتوب بنام وحید احمد، مورخہ، ستمبر ۱۹۲۱ء مشمولہ "انوار اقبال" ص ۷۶-۱۷۷)۔ اسی بات کو انھوں نے اور بھی مقامات پر بیان کیا ہے جیسے:

"ابتداً میں میں بھی قومیت پر اعتقاد رکھتا تھا اور ہندوستان کی متحدہ قومیت کا خواب شاید سب سے پہلے میں نے دیکھا تھا لیکن تجربے اور خیالات کی وسعت نے میرے خیال میں تبدیلی پیدا کر دی . . ." (مکتوب بنام سید محمد سعید الدین جعفری مورخہ ۲۴ نومبر ۱۹۲۳ء ــــ مشمولہ "خطوط اقبال" ص ۱۶۵

یا :

"میں سماجی اتحاد کے لیے وطن کو ایک بنیاد سمجھتا تھا۔ اس لیے خاک وطن کا ہر ذرہ مجھے دیوتا دکھائی دیتا تھا۔ اس وقت میرے خیالات بہت کچھ مادیت کی طرف آئل تھے۔ سوائے وطن کے مجھے انسانوں میں اتحاد کے لیے کوئی دوسرا ذریعہ دکھائی نہیں دیتا تھا . . ." بحوالہ ڈاکٹر قاضی عبد الحمید "اقبال کی شخصیت اور اس کا پیغام" مشمولہ "اقبال" مرتبہ مولوی عبد الحق ص ۱۹۰؛ مصنف نے یہاں اپنی اور اقبال کی گفتگو نقل کی ہے۔

۱۳۸ھ "شذرات" ص ۲۴

۱۳۹ھ "وطن پرستی بھی بت پرستی کی ایک نازک صورت ہے۔ مختلف قوموں کے وطنی ترانے میرے اس دعوے کا ثبوت ہیں کہ وطن پرستی ایک مادی شے کی پرستش سے عبارت ہے۔ اسلام کسی صورت میں بت پرستی کو گوارا نہیں کر سکتا۔ بت پرستی کی تمام اقسام کے خلاف احتجاج کرنا ہمارا ابدی نصب العین ہے۔" ــ "شذرات" ص ۲۶؛ اقبال کی یہ تحریر ۱۹۱۰ء کی ہے۔ مقدمہ ڈاکٹر جاوید اقبال، ص ا

یہ بت کہ تراشیدۂ تہذیب نوی ہے — غارت گر کاشانۂ دین نبوی ہے
نظارۂ دیرینہ زمانہ کو دکھا دے — اے مصطفوی خاک میں اس بت کو ملا دے
ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے — جو پیرہن اسکا ہے وہ مذہب کا کفن ہے
اقوام میں مخلوق خدا بٹتی ہے اس سے — قومیت اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے
بتان رنگ و خون کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا — نہ افغانی رہے باقی نہ ایرانی نہ تورانی
فکر انسان بت پرستے بت گرے — ہر زماں در جستجوئے دیگرے
باز طرح آذری انداخت است — تازہ تر پروردگارے ساخت است
کاید از خوں ریختن اندر طرب — نام او رنگ است وہم ملک و نسب
آدمیت کشتہ شد چوں گوسفند — پیش پائے ایں بت ناارجمند
اے کہ خوردستی ز مینائے خلیل — گرمیٔ خونت ز صہبائے خلیل
بر سر ایں باطل حق پیرہن — تیغ لاموجود الا ھو بزن

اقبال کو یہ پختہ یقین ہو گیا تھا کہ اسلام جس چیز کو مٹانے آیا تھا، اسے مسلمانوں کی سیاسی تنظیم کا بنیادی اصول قرار نہیں دیا جا سکتا[۱۴۰]۔ حیات و کائنات کے ایک خاص نظریہ کے بارے میں ایک طرح کا ذہنی سمجھوتہ ہی ہمارا واحد نقطۂ اجتماع ہے[۱۴۱]۔ ہمارے ملی اتحاد کا انحصار اس بات پر ہے کہ مذہبی اصول پر ہماری گرفت مضبوط ہو[۱۴۲]۔ اقبال سمجھتے تھے کہ مغرب میں تصور قومیت کی روح ایک مادی شے یعنی ملک ہے، جب کہ اسلام خالصتہً ایک مجرد تصور یعنی مذہب کی بنیاد پر قومیت کی

۱۴۰؎ "شذرات" ص ۲۶

۱۴۱؎ ایضاً، ص ۲۴

۱۴۲؎ "جونہی یہ گرفت ڈھیلی پڑی ہم کہیں کے نہ رہیں گے"۔ "شذرات"، ص ۲۹

یا جیسے:

قوم مذہب سے ہے مذہب جو نہیں تم بھی نہیں — جذب باہم جو نہیں محفل انجم بھی نہیں
دامن دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں — اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی
نسل گر مسلم کی مذہب پر مقدم ہو گئی — اڑ گیا دنیا سے تو مانند خاک رہ گزر

تعمیر کرنا ہے [۱۴۳] مغربی تصور قومیت اور اسلامی قومیت کا مقابلہ کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ یورپ جس قومیت پر ناز کرتا ہے وہ محض بودے اور سست تاروں کا بنا ہوا ایک ضعیف جھونپڑا ہے، بلکہ ایک "روحانی بیماری" ہے [۱۴۴] قومیت کے اصول حقہ صرف اسلام نے ہی بتائے ہیں جن کی پختگی اور پائیداری دور ایام و اعصار سے متاثر نہیں ہو سکتی [۱۴۵]۔ اس لحاظ سے اقبال کے نزدیک اسلام نوع انسان کی اقوام کو جغرافی حدود سے بالاتر کرنے اور نسل و قومیت کے مصنوعی مگر ارتقاء انسانی کے ابتدائی مراحل میں مفید امتیازات کو مٹانے کا ایک عملی ذریعہ ہے۔ اسی وجہ سے اور مذاہب سے زیادہ کامیاب رہا ہے۔ چونکہ ملکی اور نسلی قومیت کی لہر یورپ سے ایشیا میں آ رہی ہے اور اقبال کے نزدیک یہ ایک بہت بڑی لعنت ہے، اس وجہ سے بنی نوع انسان کے مفاد کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس وقت اسلام کے اصل حقائق اور اس کے حقیقی پیش نہاد پر زور دینا نہایت ضروری ہے [۱۴۶] مسلمانوں کی قومیت کا اصل اصول نہ اشتراک زبان ہے، نہ اشتراک وطن، نہ اشتراک اغراض اقتصادی۔ اسلام زمان و مکاں کی قیود سے مبرا ہے [۱۴۷] وطن پرستی جو قومیت کے تصور سے پیدا ہوتی ہے سراسر اسلام کے خلاف ہے اور اسلام دنیا میں ہر طرح کے شرک خفی و جلی کا قلع قمع کرنے کے لیے آیا تھا [۱۴۸] چونکہ اقبال دنیائے اسلام کے ناقابل تقسیم ہونے اور اسلام

---

[۱۴۳] "شذرات" ص ۲۹، ۳۱ ؛ و نیز:

اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب سے نہ کر — خاص ہے ترکیب میں قوم رسول ہاشمیؐ
ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار — قوت مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری

[۱۴۴] مکتوب، بنام اخبار "ہمدم" (لکھنؤ)، مشمولہ "خطوط اقبال" ص ۲۲۱

[۱۴۵] مکتوب بنام خاں نیاز الدین خاں، مورخہ ۲۷ جون ۱۹۱۷ء مشمولہ "مکاتیب اقبال بنام خاں نیاز الدین خاں" ص ۹

[۱۴۶] مکتوب بنام سید محمد سعید الدین جعفری، مورخہ ۱۴ نومبر ۱۹۲۳ء مشمولہ "خطوط اقبال" ص ۱۶۵

[۱۴۷] "مقالات اقبال" ص ۱۱۹۔ ۱۲۰؛ اقبال کی یہ تحریر بحوالہ بالا تحریر دل کے زمانہ ۱۹۱۰ء میں قلمبند ہوئی ــــــ "بہ الفاظ دیگر اسلامی تصور ہمارا وہ ابدی گھر یا وطن ہے جس میں ہم اپنی زندگی بسر کرتے ہیں" ایضاً، ص ۱۲۴

[۱۴۸] ایضاً، ص ۱۲۱

کے لاوطن ہونے کے قائل تھے، اس لیے انھوں نے ہر طرح کی وطنیت کو تنقید کا نشانہ بنایا ہے:

مسلم کی بنائے قومیت ہے اسلام — مسلم ہے اگر تو تو وطن سے کیا کام
پاک ہے گرد وطن سے سر داماں تیرا — تو وہ یوسف ہے کہ ہر مصر ہے کنعاں تیرا
تو ابھی رہ گزر میں ہے قید مقام سے گزر — مصر و حجاز سے گزر پارس و شام سے گزر
نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا — بنا ہمارے حصار ملت کی اتحاد وطن نہیں ہے
نہ چینی و عربی وہ نہ رومی و شامی — سما سکا نہ دو عالم میں مرد آفاقی
ہو قید مقامی تو نتیجہ ہے تباہی — رہ بحر میں آزاد وطن صورت ماہی
یہ ہندی وہ خراسانی یہ افغانی وہ تورانی — تو اے شرمندۂ ساحل اچھل کر بیکراں ہو جا
درویش خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی — گھر میرا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند
کہاں کا آنا کہاں کا جانا فریب ہے امتیاز عقبیٰ — نمود ہر شے میں ہے ہماری کہیں ہمارا وطن نہیں ہے
اصل ملت در وطن دیدن کہ چہ — باد و آب و گل پرستیدن کہ چہ
مسلم استی دل بہ اقلیمے مبند — گم مشو اندر جہان چون و چند
عقیدۂ قومیت مسلم کشود — از وطن آقائے ما ہجرت نمود

لیکن وطن پرستی جسے اگر حب الوطنی سے تعبیر کیا جائے ـــــ تو اقبال اس کے مخالف نہیں تھے۔ ان کے خیال میں ان قوموں کے لیے، جن کا اتحاد حدود ارضی پر مبنی ہو، اس جذبہ سے متاثر ہونا ہر طرح سے حق بجانب ہے[۱۴۹]، کیونکہ وطن کی محبت انسان کا ایک فطری جذبہ ہے، جس کی پرورش کے لیے اثرات کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لیکن سیاسی اصطلاح میں وطن کا مفہوم چونکہ محض جغرافیائی نہیں بلکہ ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا اصول ہے اور اس اعتبار سے ایک سیاسی تصور ہے۔ اسی طرح اسلام بھی ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا ایک قانون ہے، اس لیے جب لفظ وطن کو ایک سیاسی تصور کے طور پر استعمال کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ہوتا ہے[۱۵۰]۔ اسی بنا پر

[۱۴۹] ایضاً ـــــ "حب الوطنی بالکل طبعی صفت ہے اور انسان کی اخلاقی زندگی میں اس کے لیے پوری جگہ ہے۔" "حرف اقبال"، ص ۵۷

[۱۵۰]:

ارشاد نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے — گفتار سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے۔

اس بات کو انھوں نے ایک اور جگہ اس "حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پر دیکھیں"

اقبال نے وطنیت کی شدومد سے مخالفت کی۔ ابتدا ہی میں، جبکہ وطنیت کا نظریہ بہت زیادہ عام نہیں ہوا تھا، اقبال نے سمجھ لیا تھا کہ مغربی طاقتوں نے اسلام کی وحدت کو منتشر کرنے کے لیے دنیائے اسلام میں نظریۂ وطنیت کی اشاعت کی ہے اور اسے ایک حربہ کے طور پر استعمال کیا ہے۔ چنانچہ ان کی تدبیر پہلی جنگ عظیم میں کامیاب بھی ہو گئی ۱۵۱ھ

اقبال کو اس بات کا بڑا دکھ رہا کہ وطنیت کا نظریہ علمائے اسلام میں بھی رواج پا رہا ہے۔ اسلام اور متحدہ قومیت کی بحث میں مولانا حسین احمد مدنی اور ان کے ہم خیال علماؒ کے نظریات پر انھیں حیرت تھی کہ ہندوستان میں اب مسلمانوں کے بعض دینی پیشوا بھی اس کے حامی نظر آتے ہیں ۱۵۲ھ اگر مغربی تعلیم و تہذیب سے روشناس نوجوان قومیت کے تصور سے سرشار ہوں تو اس میں ان کے لیے تعجب کی بات نہیں تھی ۱۵۳ھ ہندوستان میں متحدہ قومیت کے نظریہ کی اشاعت

" حاشیہ صفحہ سابقہ " طرح بیان کیا۔
" اگر قومیت کے معنی حب الوطنی اور ناموس وطن کیلئے جان تک قربان کرنے کے ہیں تو ایسی قومیت مسلمانوں کے ایمان کا جزو ہے۔ اس قومیت کا اسلام سے اس وقت تصادم ہوتا ہے جبکہ وہ ایک سیاسی تصور بن جاتی ہے اور اتحاد انسانی کا بنیادی اصول ہونے کا دعویٰ کرتی ہے اور یہ مطالبہ کرتی ہے کہ اسلام شخصی عقیدے کے پس منظر میں چلا جائے اور قومی زندگی میں ایک حیات بخش عنصر کی حیثیت سے باقی نہ رہے "۔ ایضاً، ص ۱۵۸

۱۵۱ھ " مقالات اقبال "، ص ۲۲۲

۱۵۲ھ " زمانہ کا الٹ پھیر بھی عجیب ہے۔ ایک وقت تھا کہ ہم مغرب زدہ پڑھے لکھے مسلمان نفرنج ہیں گرفتار تھے، اب علما اس لعنت میں گرفتار ہیں "۔ ایضاً۔

۱۵۳ھ " جب اسلام اور وطنیت ایک دوسرے کی ضد ہیں تو علماء کیوں یہ نہیں سمجھتے کہ اسلام لاوطن ہے "؟ ــــ " اقبال کے حضور " ج ۱، ص ۳۱۷؛ مولانا حسین احمد مدنی کے خیالات سے انھیں جو دکھ ہوا تھا، اسکا اظہار وہ بار بار کرتے تھے۔ یہاں تک کہ ایک روایت کے مطابق ــــ " رات کو جب کبھی آنکھ کھلتی ہے تو اکثر کہتے ہیں، افسوس ہے، بڑا افسوس مولانا حسین احمد نے یہ کیسے کہہ دیا قومیں اوطان سے بنتی ہیں "؟ ــــ ایضاً، ص ۳۲۷

اقبال کی نظر میں ملک کی اکثریت کی طرف سے مسلمانوں کو لادینیت کی طرف لے جانے اور دین اور سیاست کو علیحدہ علیحدہ قرار دینے کی کوشش تھی[۱۵۴]، جیسا کہ ترکی میں ہوا تھا۔ جو کچھ ہوا جذبۂ وطن پرستی بلکہ توران پرستی کا نتیجہ تھا[۱۵۵]۔ صرف لادینیت اس قوم کے افراد میں وجہ اشتراک رہ جاتی ہے[۱۵۶]۔ اقبال سمجھتے تھے کہ لادینیت نے اہل یورپ کو وطن اور وطن سے نسل کی طرف مائل کیا۔ آگے چل کر یہی وطنیت دہریت کا سبب بنی[۱۵۷]۔ وطنیت کی ان کی مخالفت کا بھی ایک بڑا سبب یہی تھا کہ وہ اس کے اندر ملحدانہ مادیت پرستی کے بیج دیکھ رہے تھے، جو ان کے خیال میں انسانیت کیلئے ایک عظیم ترین خطرہ تھے[۱۵۸]۔ اس صورت حال میں اقبال قومیت کے حوالے سے متعدد خدشات کا شکار تھے۔ لیکن وہ کوئی حتمی رائے نہیں رکھتے تھے کہ اس رجحان کا ذیلی اسلام پر کیا اثر پڑے گا۔ آیا اسلام اس تصوّر کو اپنے اندر جذب کر کے اس طرح تبدیل کر دے گا جس طرح اس سے قبل اس نے اس سے بالکل مختلف تصورات کی ترکیب و نوعیت کو یکسر بدل دیا تھا، یا یہ کہ خود اسلام کے اندر کوئی زبردست تبدیلی رونما ہو جائے

۱۵۴؎ ”مقالات اقبال“، ص ۲۲۷؛ ”گفتار اقبال“، ص ۱۱۷؛ ــــ اس کے نتیجہ میں ”از روئے قوم چونکہ وہ ہندوستانی ہیں اس لیے مذہب کو علیحدہ چھوڑ کر انھیں باقی اقوام ہند کی قومیت یا ہندوستانیت میں جذب ہو جانا چاہیے۔“ ”مقالات اقبال“ ص ۲۲۷

۱۵۵؎ مکتوب، بنام مسعود عالم ندوی، مورخہ ۲۵ فروری ۱۹۳۶ء، مشمولہ ”اقبالنامہ“ ج ۱، ص ۴۰۶؛ ”خود نیشلزم کا جو تجربہ یورپ میں ہوا اس کا نتیجہ بے دینی اور لا مذہبی کے سوا کچھ نہیں نکلا۔“ ”گفتار اقبال“ ص ۱۷۷

۱۵۶؎ ”حرف اقبال“، ص ۲۳۰، ”اگر بعض مسلمان اس فریب میں مبتلا ہیں کہ دین اور وطن بحیثیت ایک سیاسی تصور کے یکجا رہ سکتے ہیں تو میں مسلمانوں کو بروقت انتباہ کرتا ہوں کہ اس راہ کا آخری مرحلہ اول تو لادینی ہو گا اور اگر لادینی نہیں تو اسلام کو محض ایک اخلاقی نظریہ سمجھ کر اس کے اجتماعی نظام سے بے پروائی ــــ ایضاً۔“

۱۵۷؎ ”اقبال کے حضور“ ج ۱، ص ۱۶۷، ۱۸۹

۱۵۸؎ ”خطبات و بیانات“ ص ۲۸۰

گی ۱۵۹؎۔ ان کے خیال میں قوم یا وطن کے تصور نے مسلمانوں کو نسل اور خون کے امتیاز میں الجھا رکھا ہے ممکن ہے، یہ نسلی احساس ترقی کرتے کرتے ایسے اصول و قواعد تشکیل دے جو اسلامی نظریات کے مخالف ہی نہیں بلکہ ان سے متضاد ہوں۔ ۱۶۰؎ نسل پرستی کے نظریہ کو اقبال موجودہ تہذیب پر سب سے بدنما داغ سے تعبیر کرتے تھے۔ انھیں ڈر تھا کہ اگر کہیں ایشیا میں بھی نسلی مسئلہ پیدا ہو گیا تو یہ ان کے خیال میں بہت خطرناک نتائج کا باعث بن سکتا ہے۔ اقبال سمجھتے تھے کہ مذہبی اعتبار سے اسلام کی سب سے بڑی کوشش اسی مسئلہ کا حل کرنا ہے چنانچہ وہ اس بات پر زور دیتے تھے کہ اگر موجودہ دور میں ایشائی ممالک تباہ حالی سے بچنا چاہتے ہیں تو صرف یہی ایک طریقہ ہو سکتا ہے کہ اسلامی نظریوں کو اپنا لیں اور نسلی امتیازات مٹا کر انسانیت کے عام مفاد کو پیش نظر رکھیں ۱۶۱؎۔

اقبال کی نظر میں قومیت کا مسئلہ ہندوستانی مسلمانوں کے لیئے خصوصاً زیادہ خطرناک نتائج کا حامل تھا۔ دنیائے اسلام کے دیگر ممالک میں یہ مسئلہ اتنا زیادہ نقصان دہ شاید نہ ہوتا، کیونکہ ترکی، ایران، مصر اور دیگر اسلامی ممالک میں مسلمانوں کی نمایاں اکثریت تھی اور وہاں کی اقلیتیں ــــ جیسے یہودی، عیسائی اور زرتشتی اسلامی قانون کی رُو سے یا تو اہل کتاب تھیں یا اہل کتاب سے مشابہ، جن سے معاشی اور ازدواجی تعلقات قائم کرنا اسلامی نقطۂ نظر کے لحاظ سے جائز تھا۔ قومیت کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے صرف ان ممالک میں پیدا ہوتا ہے جہاں وہ اقلیت میں ہیں اور جہاں قومیت کا تقاضا ہو کہ وہ اپنی ہستی کو مٹا دیں ۱۶۲؎ اقبال کے خیال میں اسلام ہمیشہ رنگ و نسل کے عقیدہ کا، جو انسانیت کے نصب العین کی راہ میں سب سے بڑا سنگ گراں ہے، نہایت مؤثر حریف رہا ہے۔ دراصل اسلام بلکہ کائنات انسانیت کا سب سے بڑا دشمن رنگ و نسل کا عقیدہ ہے:

جو کریگا امتیاز رنگ و خوں مٹ جائیگا   ترک خرگاہی ہو یا اعرابیٔ والا گہر

۱۵۹؎ ایضاً، ص ۵

۱۶۰؎ ایضاً، ص ۶

۱۶۱؎ ایضاً، ص ۲۲۹

۱۶۲؎ "حرفِ اقبال" ص ۵۰، ۱۵۹

غبار آلودۂ رنگ ونسب ہیں بال و پر تیرے — تو اے مرغِ حرم اڑنے سے پہلے پرفشاں ہو جا

بر نسب نازاں شدن نادانی است — حکم او اندر تن و تن فانی است

قوم تو از رنگ و خون بالاتر است — قیمت یک اسودش صد احمر است

گر نسب را جزوِ ملت کردۂ — رخنہ در کارِ اخوت کردۂ

نیست از روم و عرب پیوندِ ما — نیست پابندِ نسب پیوندِ ما

اقبال دیکھ رہے تھے کہ قومیت کا یہ عقیدہ جس کی بنیاد نسل یا جغرافیائی حدود پر ہے، دنیائے اسلام میں مغربی افکار کے زیرِ اثر استیلا حاصل کر رہا ہے اور مسلمان عالمگیر اخوت کے نصب العین کو نظر انداز کر کے اس عقیدے کے فریب میں مبتلا ہو رہے ہیں[۱۶۳]:

حکمتِ مغرب سے ملت کی یہ کیفیت ہوئی — ٹکڑے ٹکڑے جس طرح سونے کو کر دیتا ہے گاز

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ — خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات

لردِ مغرب آں سراپا مکر و فن — اہلِ دیں را داد تعلیمِ وطن

آں چناں قطعِ اخوت کردہ اند — بر وطن تعمیرِ ملت کردہ اند

تا وطن را شمعِ محفل ساختند — نوعِ انساں را قبائل ساختند

ان کے خیال میں قومیت ہی نے ترکوں کو خلافت کے خلاف اکسایا، مصر میں مصر، مصریوں کے لیے آواز بلند کی اور ہندوستان کو "اتحادِ ہند جمہوریت" کا بے معنی خواب دکھایا[۱۶۴]۔

اقبال نے مسلم لیگ کے سالانہ جلسہ (الہ آباد، ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء) کی صدارت کرتے ہوئے جو خطبہ پیش کیا تھا وہ اس اعتبار سے اہم تھا کہ اس میں انھوں نے مسلم قومیت کی بنیاد پر ہندوستانی مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ مسلم مملکت کا تصور پہلی مرتبہ واضح اور مدلل انداز میں بیان کیا۔ ان کے خیال میں قومیت کی سیاسی تعریف کے لحاظ سے ہندوستان میں محض مسلمان ایک ہی قوم تھے۔ ان کے برعکس ہندو کئی ایک قوموں کا مجموعہ تھے[۱۶۵]۔ وہ نہیں چاہتے تھے کہ مسلمانِ برِعظیم کے عام ماحول کا جزو بن کر رہ جائیں۔ وہ سمجھتے تھے کہ ہندوستانی

---

[۱۶۳] مکتوب بنام نکلسن، مشمولہ "اقبال نامہ" ج ۱، ص ۴۶۸

[۱۶۴] مکتوب بنام اکبر الہ آبادی، مورخہ ۱۱ جون ۱۹۱۸ء، مشمولہ "اقبال نامہ"، ج ۲، ص ۵۶

[۱۶۵] "خطبات و بیانات" ص ۲۳، و نیز "اقبال کے حضور" ج ۱، ص ۱۸۷۔۱۸۸

مسلمانوں کو ابھی تک ان خطرات کا احساس نہیں جو ہندوستان میں پیش آرہے تھے[۱۶۶] ان کی طرف توجہ نہ کی گئی تو اسلام کا مستقبل ہندوستان میں تاریک ہوجائے گا۔ آئندہ نسلوں کی حفاظت کرنا ہمارا فرض ہے۔ ایسا نہ ہو کہ ان کی زندگی گونڈ اور بھیل اقوام کی طرح ہو جائے اور رفتہ رفتہ ان کا دین اور کلچر اس ملک سے فنا ہوجائے[۱۶۷]۔

ہندوستان میں اسلام کو جو خطرات درپیش تھے، ان کا ذکر اقبال نے متعدد مقامات پر کیا ہے۔ ان کا مذکورہ خطبۂ مسلم لیگ اس بارے میں مفصل ہے۔ ایک اور جگہ وہ لکھتے ہیں:

"اسلام پر ایک بہت بڑا نازک وقت ہندوستان میں آرہا ہے۔ سیاسی حقوق و ملی تمدن کا تحفظ تو ایک طرف خود اسلام کی ہستی معرضِ خطر میں ہے۔"[۱۶۸]

یہی وجہ تھی کہ صورت حالات کے نتیجہ میں وہ ہندو مسلم اتحاد سے قطعی مایوس بلکہ اب اس کے حامی نہیں رہے تھے۔ تحریک خلافت کے دوران جو عارضی ہندو مسلم اتحاد کی صورت پیدا ہوئی تھی، وہ بھی انھیں ناپسند تھی:

"اسلام کا ہندوؤں کے ہاتھ بک جانا گوارا نہیں ہوسکتا۔ افسوس اہلِ خلافت اپنی اصلی راہ سے بہت دور جا پڑے۔ وہ ہم کو ایک ایسی قومیت کی راہ دکھا رہے ہیں جس کو کوئی مخلص مسلمان ایک منٹ کے لیے بھی قبول نہیں کرسکتا۔"[۱۶۹]

---

[۱۶۶] "یہ خطرات اقبال کی نظر میں قومیت اور قادیانیت تھے۔ ایک جغرافیائی قومیت کا تصور تھا اور دوسرا وحدتِ امت کی نفی" ــ "اقبال کے حضور" ج ۱، ۲۹۶: اقبال کے خیال میں ان دونوں میں ایک بہت گہرا معنوی تعلق تھا ـــ "حرف اقبال" ص ۲۴۰؛ اس سلسلہ میں متحدہ قومیت کے ایک داعی جواہر لال نہرو کا قادیانیت کی حمایت کرنا بڑا معنی خیز تھا ـــ عبدالوحید خاں، "مسلمانوں کا ایثار اور آزادی کی جنگ" ص ۳۰۵: قادنیت کی حمایت میں نہرو کے بیانات پر اقبال کے زبردست مفصل اور مدلل جواب کے لیے: "خطبات و بیانات" ص ۱۶۲ - ۱۹۹ و لبعدہٗ

[۱۶۷] مکتوب بنام مولوی صالح محمد، مورخہ ۲۲ اپریل ۱۹۳۲ء، مشمولہ "اقبال نامہ" ج ۲ ص ۳۸۷

[۱۶۸] مکتوب بنام ایضاً، مشمولہ ایضاً، ص ۳۸۴

[۱۶۹] مکتوب بنام سید سلیمان ندوی، مورخہ ۱۸ مارچ ۱۹۲۸ء، مشمولہ ایضاً، ج ۱، ص ۱۵۸

اسی طرح جب قوم پرست مسلمانوں نے کانگریس مسلم پارٹی، اور نیشلسٹ مسلم پارٹی کی تشکیل کی تو اقبال نے انھیں بھی ناپسند کیا۔ ان کی تشکیل کے مسئلہ پر غور کرنے کے لیے منعقد ہونے والی ایک کانفرنس میں جب انھیں بھی مدعو کیا گیا تو انھوں نے ایک بیان میں کہا کہ جو طریقہ اس وقت اختیار کیا جا رہا ہے اس کا مطلب ہندوؤں سے سمجھوتہ نہیں بلکہ ملت اسلامیہ میں، جس کو ہم بڑی مشکل سے منظم کر سکے ہیں، پھوٹ ڈالنا ہے [۱۷۰]۔ ہندوستانی اور متحدہ قومیت اقبال کی نظر میں دراصل ہندو قومیت ہی کا ایک دوسرا نام تھا اور اسی طرح ہندوستانی قومیت کا اقرار ان کیلئے امت کے جداگانہ وجود کا انکار تھا [۱۷۱]۔ وہ سمجھتے تھے کہ ہندوستانی قوم کا سرے سے کہیں وجود نہیں تھا۔ ترک اور عرب یا افغان البتہ اس طرح کی ایک قوم ہیں، جن میں وطنی، لسانی، تہذیبی اور مذہبی اشتراک موجود ہے۔ ہندوستانی قومیت میں بجز ایک وطنی اشتراک کے کوئی قدر مشترک نہیں۔ لہٰذا اس طرح کے اشتراک وطن سے جو قوم بنے گی اس میں زمام اقتدار اکثریت یعنی ہندوؤں ہی کے ہاتھ میں رہے گی اور اگر مسلمانوں نے اس قومیت کو قبول کر لیا تو ان کی ہستی ہندوؤں میں ضم ہو جائے گی [۱۷۲]۔

اقبال کا خیال تھا کہ کوئی قوم اپنا اصول قومیت چھوڑ کر زندہ نہیں رہ سکتی۔ موت اس وقت وارد ہوتی ہے جب قومیں اپنے اصولِ زندگی سے منحرف ہو جائیں۔ عالم اسلام اسلام کی بدولت وجود میں آیا۔ اس کی ہستی اسلام سے وابستہ ہے اور اسلام ہی کی بدولت اس میں پھر زندگی پیدا ہو گی [۱۷۳]۔ اقبال کی نظر میں قومیت کے خطرات محض ہندوستان یا اسلام کے لیے نہیں تھے، بلکہ ایشیا کی تمام قوموں کے لیے یہ یکساں طور پر مضرت رساں تھے [۱۷۴]۔ چنانچہ اسی لیے اور اس سے بڑھ کر اقبال اپنی فکر اور اپنے پیغام کو محض ہندوستان اور مسلمانوں تک ہی محدود نہیں رکھتے بلکہ وہ

---

[۱۷۰] "حرفِ اقبال" ص ۱۹۰-۱۹۱

[۱۷۱] "اقبال کے حضور" ج ۱، ص ۲۹۲

[۱۷۲] ایضاً، ص ۳۴۴-۳۴۵

[۱۷۳] ایضاً، ص ۱۹۷

[۱۷۴] "خطبات و بیانات" ص ۲۵، ۲۶

انسانی سطح پر اسے اہمیت دیتے ہیں ۱۷۵ ۔

اقبال کو بخوبی ان حالات اور محرکات کا علم تھا جن کے سبب دنیائے اسلام میں وطنیت اور قومیت کے رجحانات فروغ پا رہے تھے۔ ان کے خیال میں اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ محکوم قومیں جب کسی قوم کے ہاتھوں اپنی آزادی کھو بیٹھتی ہیں اور دوسری قوموں کو آزاد ہوتے دیکھتی ہیں تو ان کے اندر بھی قومی اور نسلی عصبیتوں کو تحریک ہوتی ہے ۱۷۶ اقبال کو ان حالات کا بھی خوب علم تھا کہ جن کی وجہ سے مسلمانوں کی وحدتِ ملی ترکی اور عالم عرب میں پارہ پارہ ہوئی۔ بالخصوص ترکوں کے مسائل سے تو ان کو بہت زیادہ دلچسپی اور ہمدردی رہی۔ ترکی میں توران پرستی اور ترک قومیت کی تحریکوں کی طرف ان کا رویہ ہمدردانہ رہا، گو وہ شدت سے ان رجحانات کے مخالف بھی تھے۔ وہ جانتے تھے کہ مصطفےٰ کمال نے جو کچھ کیا، وہ ایک عمل کی انتہا تھی، ابتداء نہیں تھی۔ ان کے عہد میں اگرچہ مصطفےٰ کمال جدید قوم پرستی کے محرک اور قائد تھے، لیکن اقبال کو علم تھا کہ قومیت کا جذبہ دنیائے اسلام بالخصوص عرب ممالک میں اس سے بہت پہلے پرورش پا رہا تھا ۱۷۷ مغربی طاقتوں نے ترکی سیادت اور طاقت کو ختم کرنے کے لیے جو حربے اختیار کیے، اقبال ان سے بھی واقف تھے۔ وہ جانتے تھے کہ بلقان میں وطنیت کے جذبہ کو اس لیے ابھارا گیا کہ یہ خطہ چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹ جائے اور پھر یہ ریاستیں دولت عثمانیہ سے علیحدگی اختیار کر لیں تاکہ یورپ میں ترکی کا اقتدار ختم ہو جائے۔ اس طرح یورپی ممالک کو، دیگر اسلامی ممالک کی طرح ترکی کے اندرونی معاملات میں بھی مداخلت کی آسانی ہو جائے گی۔ ترک یہ سب کچھ دیکھ رہے تھے لیکن وہ یہ نہ سمجھ سکے کہ وطنیت کے نظریہ کو قبول کرنے سے ان کا شیرازۂ ملی بکھر جائیگا۔ اہلِ یورپ اور بالخصوص اہل فرانس سے ربط وضبط کے باعث انہوں نے وطنی قومیت کے

---

۱۷۵ "دراصل اسلام بلکہ کائنات انسانیت کا سب سے بڑا دشمن رنگ ونسل کا عقیدہ ہے، اور جو لوگ بنی نوع انسان سے محبت رکھتے ہیں ان کا فرض ہے کہ ابلیس کی اس اختراع کے خلاف علم جہاد بلند کریں"۔ مکتوب بنام نکلسن، مشمولہ "اقبالنامہ" ج ۱، ص ۴۶۸۔

۱۷۶ "اقبال کے حضور"، ج ۱، ص ۳۱۷

۱۷۷ ایضاً، ص ۳۳۵۔ ۳۳۶

اصول سیکھے، لہٰذا قدرتی بات تھی کہ ان کے یہاں بھی ملک اور دین کی علیحدگی کا سوال پیدا ہو۔ یہ سوال پیدا ہوا اور ترک دو مخالف گروہوں میں بٹ گئے ۱۷۸ اور پھر ان کے وطنیت کے جذبات کو اس وقت اور زیادہ تقویت پہنچی جب پہلی جنگ عظیم کے دوران دنیائے اسلام نے ان کی تائید میں نہ عملاً کچھ کیا اور نہ اس سلسلہ میں کوئی آواز اٹھائی۔ بلکہ عین اس وقت جب کہ انھیں امداد کی ضرورت تھی، عربوں نے ان کے خلاف بغاوت کر دی ۱۷۹ اقبال کے خیال میں اس صورتحال سے دنیائے اسلام کو بہت زیادہ نقصان پہنچا کیونکہ "انجام کار ترکوں کی تقلید میں ہر کہیں اسلام کی تعبیر نسلی اور وطنی نقطۂ نظر سے ہونے لگی" ۱۸۰

ترکوں کی اجتہادی کوششوں سے دنیائے اسلام میں مذہب اور سیاست کی علیحدگی کے رجحان کو تحریک ملی ۱۸۱ اقبال کی زندگی میں ترکوں کے مقابلہ میں مغربی طاقتوں نے جسطرح عربوں میں قومیت کے احساس کی نشوونما کی، اس کے خطرناک نتائج اقبال کی نظر میں تھے۔ قومیت کے پس پشت عربوں میں الحاد اور لادینیت کے جو عوامل کارفرما تھے، اقبال کو ان کا بھی احساس تھا۔ اور یہ بھی کہ یہ عربوں کے لیے ملی نقطۂ نظر سے نقصان دہ تھے:

محمدؐ عربی سے ہے عالم عربی نہیں وجود حدود و ثغور سے اس کا

اقبال کے پیش نظر عربوں کے عروج و زوال کی پوری تاریخ موجود تھی۔ ان میں علیحدگی، وطنیت اور قومیت کی جو تحریکیں کام کر رہی تھیں اور ان کے جو مضر اثرات عربوں کی قومی زندگی پر پڑ رہے تھے، ان کا اقبال کو بڑا قلق تھا۔ وہ انھیں مخاطب کر کے اس انقلاب اور زوال کا احساس دلانے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان کے جمود اور تفرقہ پر ایک عالم کو افسوس ہے۔ دوسری قومیں ان سے آگے نکل گئیں لیکن انھوں نے اپنے خطہ اور اس کے پیغام کی قدر نہ کی۔ وہ پہلے ایک ملت تھے لیکن

---

۱۷۸ ایضاً، ص ۳۳۶، و نیز:

چاک کر دی ترک ناداں نے خلافت کی قبا
سادگی مسلم کی دیکھ اوروں کی عیاری بھی دیکھ

۱۷۹ ایضاً

۱۸۰ ایضاً۔

۱۸۱ اقبال، "خطبات" ص ۱۵۷

آج مختلف گروہوں میں بٹ گئے ہیں۔ عربوں کے خلاف انگریزوں کی ریشہ دوانیوں اور عربوں کی بے حسی کو دیکھ کر اقبال تکلیف محسوس کرتے ہیں۔ وہ انھیں انگریزوں کے عزائم سے خبردار کرتے ہیں کہ سحر فرنگ نے کتنی قوموں کو مجبور و گرفتار بنا کر رکھ دیا ہے اور ان کی وحدت کو ختم کر کے انھیں تباہ کر دیا:

اے ز افسون فرنگی بے خبر — فتنہ ہا در آستین او نگر
حکمتش ہر قوم را بے چارہ کرد — وحدت اعرابیاں صد پارہ کرد
تا عرب در حلقۂ دامش فتاد — آسماں یک دم اماں او را نداد

اقبال کو یہ پختہ یقین ہو چکا تھا کہ تصور قومیت مغرب کے استعماری عزائم کا وسیلہ کار ہے اور مغربی طاقتیں اپنے استعماری مقاصد کی تکمیل کے لیے اس وسیلہ کو استعمال کر رہی ہیں[۱۸۲] انھوں نے اس تصور کے مہیب اور مضرت رساں نتائج کا ایک رخ دیکھ لیا تھا۔ انھیں یہ احساس بھی ہو گیا تھا کہ دنیائے اسلام میں اس سے زیادہ ابتلا اور آزمائش کا دور اس سے پہلے کبھی نہیں آیا تھا[۱۸۳] اس صورت حال میں انھیں ملت اسلامیہ کے انجام کے بارے میں تشویش تھی[۱۸۴] اسی قومیت کے تصور کے زیر اثر وہ پوری دنیائے اسلام کو متاثر ہوتا ہوا دیکھ رہے تھے:

آبرو باقی تری ملت کی جمعیت سے تھی — جب یہ جمعیت گئی دنیا میں رسوا تو ہوا
فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں — موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں

اسی ایک مسئلہ کے مناسب حل پر ان کے خیال میں ہندوستان اور دنیائے اسلام کے بہتر مستقبل کا دار و مدار تھا۔

---

[۱۸۲] جیسا کہ پہلی جنگ عظیم اور ترکوں کے خلاف عربوں کی بغاوت کے دوران انھیں یہ احساس ہو گیا تھا ـــــ "مقالات اقبال"، ص ۲۲۲

[۱۸۳] مکتوب بنام صوفی غلام مصطفےٰ تبسم مورخہ ۲ ستمبر ۱۹۲۵ء مشمولہ "اقبال نامہ" ج ۱، ص ۵۱؛ و نیز، بنام سید سلیمان ندوی ۱۸ مارچ ۱۹۲۶ء، مشمولہ ایضاً، ص ۱۴۲؛ "خطبات و بیانات"، ص ۶

[۱۸۴] ایضاً، ص ۵

اپنے طور پر اقبال نے جہاں وطنی قومیت کے خلاف متعدد دلائل دیے اور اپنے رویہ اور اپنے جذبات و رجحانات کا اظہار کرتے رہے، ان کا اردو زبان کے بجائے، جسے ان کے سبب ہی ہندوستانی مخاطب سمجھتے تھے، فارسی زبان کو اختیار کرنا بجائے خود اس امر کا اظہار تھا کہ انھیں ترکی اور ایران کا علاقائی بنیادوں پر اسلام کی مرکزی تہذیب سے علیحدگی اختیار کرنا اور اسلام کی لسانی روایات کو ترک کرنا پسند نہیں آیا۔ انھوں نے بالالتزام فارسی کو اختیار کیا تھا، جو عربی اور دنیائے اسلام کی دوسری زبانوں کی ایک درمیانی رابطہ کی صورت تھی۔

اقبال اگرچہ وطنی اور علاقائی قومیت کے سخت خلاف تھے، لیکن حب الوطنی کو جزو ایمان بھی سمجھتے تھے اور اسی کے ساتھ ساتھ اسلام کی تمدنی قوت کو زندہ رکھنے کے لیے ایک ملک بھی ضروری سمجھتے تھے:

به ترکاں بستہ درہا را کشادند　　بنائے مصریاں محکم نہادند
تو ہم دستے بہ دامان خودی زن　　کہ بے او ملک و دیں کس را نہ داند

اقبال نے جہاں ترکوں کی کئی اجتہادی کوششوں کو پسند کیا تھا[۱۸۵] ان کی قومی تحریک کو بھی بہ نظر تحسین دیکھا، کیونکہ ان کی اس تحریک کے پس پشت حریت پسندی کے جذبات بھی کارفرما تھے[۱۸۶] اسی خیال کے تحت اقبال نے کم ازکم ہندوستان میں اسلام کو ایک تمدنی قوت کی حیثیت سے زندہ رکھنے کے لیے ایک آزاد اسلامی مملکت کے قیام کو انتہائی ضروری سمجھا تھا، تاکہ وہ ایک مخصوص علاقہ میں جسے انھوں نے اس وقت شمال مغربی ہندوستان قرار دیا تھا، اپنی مرکزیت قائم کر سکے[۱۸۷]۔

اقبال کے نظام فکر میں جغرافیائی وطنیت کسی ایک خطہ یا ملک یا ایک شہر کی حدود سے نکل کر بتدریج ان تمام خطوں، ممالک اور شہروں پر محیط ہو گئی جو مسلمانوں کے ارضی وطن اور ان کے تاریخی و تہذیبی سرمایہ کی حیثیت رکھتے تھے۔ اسی حوالہ سے ان کے نزدیک دلی، بغداد اور غرناطہ نئی معنویت اختیار کر گئے اور اب مسلمانوں کا ہر ملک ان کے خیال میں مسلمانوں کا وطن تھا، جہاں اسلام کو ایک تمدنی قوت کی حیثیت سے زندہ و پایندہ رہنا چاہیے اور ان

---

۱۸۵ اقبال "خطبات" ص ۱۵۷

۱۸۶ ایضاً، ص ۱۵۶ - ۱۵۷

کی ثقافت کے تحفظ اور ان کے عقائد و افکار کی آزادانہ نشو و نما و فروغ کے لیے ایک الگ سرزمین کا تصور ان کے خیالات کا محور بن گیا۔ اور وہ "قومی خود مختاری سے ..... بین الاقوامی مملکت" کا خواب دیکھنے لگے تھے^(۱۸۸)، جس کا روحانی مرکز مکہ تھا:

قوم را ربط و نظام از مرکزے — روزگارش را دوام از مرکزے
راز دار و راز ما بیت الحرام — سوز ما ہم ساز ما بیت الحرام
تو ز پیوند حریمے زندۂ — تا طواف او کنی پایندۂ

مغربیت کا مسئلہ

دنیائے اسلام میں دورِ جدید کے آغاز اور ذہنی، تہذیبی اور سیاسی تبدیلیوں کا ایک بڑا محرک مغرب کا اثر ہے، جسے 'مغربیت' سے تعبیر کیا جا سکتا ہے ——— اور یہ دراصل 'مغرب' کو مسلم معاشرہ میں سرایت کرنے کا عمل ہے [۱] اس اثر کی اولاً زیادہ ذمہ داری ترکوں پر عائد ہو سکتی ہے، جن کی شعوری اور لاشعوری حکمت عملیوں سے دنیائے اسلام میں مغرب کے اثرات کا آغاز ہوا۔ مشرق قریب کی شاہراہیں جو مختلف براعظموں کے درمیان آمد و رفت اور حمل و نقل کا عام ذریعہ تھیں، عثمانی ترکوں کے قبضہ میں تھیں۔ اس لیے مغربی اقوام کو ہندوستان اور مشرق بعید کے لیے نیا راستہ تلاش کرنا پڑا ۔ انھوں نے نہ صرف نیا راستہ تلاش کر لیا، جس میں جنوبی افریقہ کا چکر کاٹنا پڑتا تھا بلکہ حسنِ اتفاق سے اسی کوشش میں انھوں نے نئی دنیا (امریکہ) دریافت کر لی۔ اس طرح مشرقی عربی دنیا کا انقطاع زیادہ شدید ہو گیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ باہر سے نئے افکار پہنچنے کی کوئی صورت نہ رہی اور جمود و تعطل کی کیفیت پیدا ہو گئی۔ عثمانی ترکوں کی حکمرانی اور مغرب پر ان کی عسکری ہیبت کا یہ ایک مضر اثر تھا۔ لیکن اس کی تلافی بھی ترکوں ہی نے کی اور دنیائے اسلام کو مغرب کے تصورات اور افکار و ایجادات سے روشناس کرانے کا آغاز کیا۔ ان کا یہ اقدام دنیائے اسلام میں فکری، تہذیبی اور سیاسی انقلاب اور تبدیلیوں کا ایک بڑا محرک ثابت ہوا۔ اس میں شک نہیں کہ گزشتہ صدی

---

[۱] "کیمبرج" ج ۲، ص ۶۴۷

کے تقاضوں میں اسلام کے حقیقی مقاصد کا حصول بھی ہے۔ ان سب کے باوجود دنیائے اسلام کی موجودہ زندگی میں مغرب کے اثرات بہت واضح اور کئی صورتوں میں انمٹ ہیں۔ دنیائے اسلام نے شعوری اور غیر شعوری طور پر ان اثرات کو اپنے وجود میں قبول کر لیا ہے اور مسلمان تہذیب و فکر فرنگ کے جلوؤں سے خیرہ ہو گئے ہیں۔ خیرگی کی یہ کیفیت ان ممالک میں زیادہ ہے جو یورپی ممالک کے زیر تسلط آئے، لیکن وہ ممالک بھی اس سے کم و بیش محفوظ نہ رہ سکے، جہاں یورپی تسلط برائے نام رہا۔ اس قسم کے بعض ممالک میں تو یہ اثرات بہت پہلے پہنچ گئے۔ مسلمانوں کے تمام طبقات، جنھوں نے مغربی ترقی کا کسی حد تک بھی مشاہدہ کیا، وہ مغرب کی ترقی، اس کے ذرائع آمد و رفت، مطابع، صنعتی و زرعی مشینوں اور آرام و آسائش کی کلوں کو دیکھ کر مسحور ہو کر رہ گئے۔

دنیائے اسلام کا مغرب سے رابطہ اور تعلق پہلے پہل ترکوں کے توسط سے ہوا۔ دولت عثمانیہ کا قیام قریب قریب اس زمانہ میں ہوا، جب یورپ ذہنی ارتقاء اور علمی ترقی کے ابتدائی مرحلہ میں تھا۔ اگرچہ ترکوں نے ابتدائی دو ڈھائی صدیوں میں یورپ کو پیہم شکستیں دے کر اسلام کی اور اپنی دھاک بٹھا دی تھی، لیکن اس زمانہ میں عام مسلمان قوموں کے ساتھ ساتھ ترک بھی رفتہ رفتہ تنزل کا شکار ہو رہے تھے اور ان کا مقابلہ جن مغربی قوموں سے تھا، وہ تیز رفتاری کے ساتھ ذہنی و مادی ترقی کی راہ پر دوڑ رہی تھیں۔ یہاں تک کہ اٹھارہویں صدی میں ترکوں کی سیاسی، علمی، تمدنی اور اخلاقی حالت اس تنزل کو پہنچ گئی کہ یورپ کو ان پر اثر جمانے میں زیادہ عرصہ نہیں لگا۔ خود ان کے ماتحت عیسائی اور مغربی قومیں سرعت کے ساتھ مغرب کے اثرات کو قبول کر کے سلطنت کے ایک بڑے طبقے کو مغرب کے قریب پہنچا چکی تھیں۔ اس کے ساتھ ساتھ ایک ایسا طبقہ بھی سلطنت میں پیدا ہو گیا تھا، جو دنیائے اسلام کی سلامتی و بقا کے لیے مغربی طور طریقوں، ہتھیاروں اور تصورات کو اختیار کرنے کے حق میں ہو گیا۔

دوسری جانب مغربی دنیا سولھویں صدی کے اختتام سے قبل سمندروں کی تسخیر کے نتیجہ میں دنیائے اسلام کو اپنے نرغے میں لینے میں کامیاب ہو گئی تھی، مگر اسے پوری طرح اپنے قبضہ میں لینے کی جسارت نہیں کر سکی۔ دنیائے اسلام کی داخلی کمزوریوں کے باعث اسے بہت عرصہ پہلے مغرب کے قبضہ میں چلے جانا چاہیے تھا۔ لیکن اس میں تاخیر کی ایک بڑی وجہ محض ترکوں اور مسلمانوں کی عسکری شجاعت کی وہ داستانیں تھیں، جن کی ہیبت اہل مغرب کے دلوں پر بیٹھی ہوئی تھی۔ چنانچہ اہل مغرب انتہائی محتاط رہے اور در پردہ تیاریوں میں مصروف

رہے ہے ۲ ترکوں کے ہاتھوں مغربی اقوام کی پسپائی سے اہلِ مغرب نے یہ سبق سیکھا تھا کہ انھیں اب دنیائے اسلام پر ناکام صلیبی جنگوں کے طرز پر حملہ آور نہیں ہونا چاہیے بلکہ پہلے سمندروں کو فتح کرکے دنیائے اسلام کو گھیرے میں لے لینا چاہیے۔ ان کی یہ حکمت عملی بڑی کارگر ثابت ہوئی۔ مسلمان اپنی عظمت رفتہ کے نشے میں چور بے خبری کا شکار رہے۔ ان کا یہ نشہ اس وقت ٹوٹا جب سلطنت عثمانیہ اور دوسری مسلمان قوتیں اپنے مخالفین کے ہاتھوں پے در پے شکست سے دوچار ہوئیں۔ ان کی یہ شکستیں مخالفین کے جدید نظام حرب اور سائنسی آلات کے طفیل ہوئیں۔ سلطان سلیم سوم کی رائج کردہ عسکری اصلاحات کو ۱۷۶۸ء-۱۷۷۴ء کی روس و ترکی کی جنگوں میں روس کے ہاتھوں ترکی کی شکست کے احساس نے تقویت بخشی، کیونکہ روس اس وقت تک مغربی عسکری فنون میں مہارت حاصل کر چکا تھا ۳ پھر ۱۷۹۸ء میں مصر میں فرانس کی جارحیت نے انھیں یورپ کی ترقی سے مزید مرعوب اور اسے بہت قریب سے دیکھنے کا موقع دیا۔ یہی مرعوبیت دنیائے اسلام میں ترکی کے توسط سے 'مدافعتی جدیدیت' کا باعث ہوئی، جو مغرب کے فکری، تہذیبی اور تمدنی اثرات کا سرچشمہ بنی۔ 'مدافعتی جدیدیت' کا آغاز ترکی میں اٹھارہویں صدی میں، مصر اور ایران میں انیسویں صدی میں اور افغانستان اور جزیرۃ العرب میں بیسویں صدی میں ہوا۔ مغربی اثرات دنیائے اسلام میں یورپ سے جنگی اور صنعتی مرعوبیت کے نتیجہ میں 'مدافعتی جدیدیت' کے توسط سے یا یورپی استعماریت اور یا پھر بقائے باہمی کے نظریہ کے تحت پہنچے ۴ 'مدافعتی جدیدیت' سے قطع نظر مغربی استعمار کا نشانہ ہندوستان اور انڈونیشیا سترھویں صدی میں اور وسطی ایشیا اور اسلامی افریقہ انیسویں صدی میں بنے۔ مساویانہ بقائے باہمی کے تصور کے تحت مغربی اثرات کے دور کا آغاز ترکی میں بیسویں صدی کے تیسرے عشرہ سے ہوا ۵۔

ترکی میں عسکری اصلاحات کے توسط سے مغربیت کا اولین اور ناکامیاب راہ کشا سلطان سلیم سوم تھا۔ لیکن مغربی طرز زندگی کو رائج کرنے میں سلطان محمود دوم اس کا جانشین ثابت ہوا۔

---

۲ آرنلڈ جے۔ ٹائن بی "The World and the West."

۳ ایضاً، ص ۲۰۔ ۴ کیمبرج، ج ۱، ص ۶۷۳-۶۷۵۔ ۵ ایضاً، ص ۶۷۵-۶۷۶

دونوں نے اپنی مملکت میں مغربیت کا آغاز افواج کو مغربی طرز پر تربیت دینے سے کیا۔ ان سے پہلے اسلامی اور مغربی تہذیب کے مابین ایک فطری ربط پیدا کرنے کی ایک ابتدائی کوشش سلطان محمد فاتح نے تقریباً ڈھائی سو سال قبل کی تھی کہ کوئی ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ دونوں تہذیبیں ایک دوسرے سے اثر قبول کریں اور روایت پرستی کی جگہ تنقیدی بصیرت کو فروغ حاصل ہو لیکن یہ کوشش ناکام رہی [۶]۔ سلطان سلیم نے عسکری اصلاحات کے علاوہ بعض ایسے اقدامات بھی کیے، جن سے ترکوں کی ذہنی زندگی میں نئی راہیں کھلیں۔ انقلاب فرانس کے سیاسی اور علمی اثرات نے سلطان سلیم کو اپنی طرف متوجہ کیا تھا [۷]۔ چنانچہ فرانس سے اساتذہ بلائے گئے اور جدید علوم کی درسگاہیں کھولی گئیں۔ تہذیبی لین دین شروع ہوا۔ طلبہ اعلیٰ تعلیم کے لیے جانے لگے۔ اس طرح اٹھارہویں صدی کے اختتام تک ترکی میں ایک ایسی جماعت بن گئی، جو فرانسیسی زبان سے واقف تھی۔ یہ زبان ترکی میں جدید مغربی افکار کی اشاعت کا ذریعہ بنی اور اس نے فکر اور فن دونوں کو متاثر کیا۔

عسکری اصلاحات کی کوششوں کا نتیجہ، مفید اور غیر مفید، کسی نہ کسی صورت میں ضرور نکلا۔ ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے روح رواں وہ نوجوان فوجی افسر ہی تھے، جن کی تربیت مغربی طرز پر ہوئی تھی۔ اس انقلاب کا مقصد ۱۸۷۶ء کے مغربی نوعیت کے پارلیمانی دستور کو دوبارہ نافذ کرنا تھا، جس کو سلطان عبدالحمید نے برسر اقتدار آ کر منسوخ کر دیا تھا۔ سلطان سلیم سوم کے سو سال بعد، سلطان عبدالحمید کے تیس سالہ مطلق العنان عہد حکومت کی سیاسی حکمت عملی یہ رہی کہ مغربیت پسندی کو ترکی میں کبھی دوبارہ سر نہ اٹھانے دیا جائے اور اس قسم کے رجحانات کی بیخ کنی کر دی جائے۔ اس کے عہد حکومت میں کتابوں پر سخت احتساب اور تعلیم پر کڑی نگرانی تھی، لیکن فوجوں کی تعلیم اور تربیت اس سے مستثنیٰ رہی۔ کیونکہ اسے احساس تھا کہ اگر زیر تربیت ترک فوج کو مغربی عسکری تعلیم سے محروم رکھا گیا تو کوئی غیر ملکی طاقت اپنی عسکری اہلیت

---

[۶] عبدالحق عدنان ادیوار "Interaction of Islamic and Political Thought in Turkey." مشمولہ کوئیلر ینگ "Near Eastern Culture and Society." ص ۱۲۱ - ۱۲۲۔ [۷] ایضاً، ص ۱۲۳

کی بنا پر ترکی کو فتح کر کے اقتدار سے محروم کر دیگی۔ ترک فوج کو مغربی عسکری نصابی کتابوں کا مطالعہ کرنے کے لیے مغربی زبانیں سیکھنے کی اجازت بھی دے دی گئی، چنانچہ ان کے ذہنوں کو مغربی سیاسی افکار سے محفوظ رکھنا ناممکن ثابت ہوا۔ سلطان عبدالحمید کے دورِ حکومت میں زیرِ تربیت فوج ترکی کی وہ واحد جماعت تھی، جس کا ذہنی دریچہ مغربی اثرات کے حصول کے لیے کھلا تھا اور یہی جماعت ۱۹۰۸ء کے انقلاب میں ہراول ثابت ہوئی۔

سلطان سلیم سوم سے سلطان عبدالحمید کے دور تک مغربیت کے قائل ترک سلاطین اسے جس حد تک اپنی مملکت میں رائج دیکھنا چاہتے تھے، اس حد تک بھی وہ مغربی تہذیب سے محبت نہ رکھتے تھے ؀۸ وہ چاہتے تھے کہ مغربیت کی صرف اتنی خوراک ہی استعمال میں لائی جائے جو اس مردِ بیمار کو زندہ رکھنے کے لیے ضروری ہو۔ ان دونوں کا بنیادی مقصد ایسی اصلاحات کا نفاذ تھا کہ جن سے وہ مغربی قوموں کے دوش بدوش ترقی کر سکیں۔ اسلام سے لگاؤ ان کے رگ و پے میں سرایت کیے ہوئے تھا۔ ان کے دل و دماغ دونوں مسلمان تھے۔ ان میں اپنی کمزوریوں کا احساس ضرور تھا مگر مغرب کے مقابلہ میں کمتری کا احساس نہیں تھا۔ وہ مغرب سے مرعوب بھی نہ تھے اور اس کی ہر چیز کو قبول بھی نہ کرنا چاہتے تھے۔ اس ضمن میں ان کا مقصد اتنا تھا کہ مغرب کی مفید چیزوں کو لے کر اپنی مملکت اور اپنی قوم کی کمزوریوں کو دور کریں اور زندگی کے میدان میں یورپ کے ساتھ مسابقت کر سکیں ؀۹ لیکن ان کا مطمحِ نظر ناکام رہا۔ سلطان عبدالحمید کے دورِ استبداد اور مطلق العنانی نے ان کے عمدہ منصوبوں پر پانی پھیر دیا۔ ۱۹۰۸ء کا انقلاب جن جوشیلے اور مشتعل نوجوانوں کے طفیل آیا، وہ 'عہدِ تنظیمات' کے اصلاح پسندوں سے بہت مختلف تھے۔ ان میں ایک شخص بھی ایسا نہ تھا جو علمی قابلیت، تدبّر اور فکر میں 'تنظیمات' کے مدبّرین کا ہمسر ہو۔ یہ ایسے نوجوانوں کا ٹولہ تھا جو اسلامی علوم میں کورے تھے اور اخلاقی تربیت سے بے بہرہ تھے۔ قدیم اور جدید کے فرق کو بھی نہیں سمجھتے تھے۔ مغربی علوم پر گہری نظر بھی نہ رکھتے تھے، اس لیے مغرب سے حد درجہ مرعوبیت ان میں نمایاں تھیں۔ ان کی نظر صرف مغرب کی ظاہری اور مادی، تجارتی و صنعتی ترقی تک رہی ؀۱۰ اس انقلاب کے ایک ہیرو مصطفیٰ کمال نے اپنے دورِ اقتدار میں مغربیت

؀۸ ٹائن بی، تصنیف مذکور، ص ۲۵۔ ؀۹ خالدہ ادیب خانم "ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش" ص ۱۳۲۔ ؀۱۰ ایضاً۔

کو سیاست اور زندگی کے ہر شعبہ میں بالجبر رائج کر دیا۔ ۱۹۲۲ء سے ۱۹۲۸ء کی درمیانی مدت میں ترکی میں کئی اہم انقلابی اور دور رس تبدیلیاں لائی گئیں، جن میں مذہب اور سیاست کی علیحدگی، اتحاد اسلامی کے بجائے اتحاد تورانی پر زور، ترکی زبان کے لیے عربی رسم الخط کی جگہ لاطینی رسم الخط کے اجراء اور آزادیٔ نسواں نے ترکی کی پوری روایتی زندگی کا نقشہ بدل کر رکھ دیا، اور اس کے دانشور طبقہ، مثلاً ضیا گو کلپ کی فکر اس منزل تک پہنچ گئی کہ اسلام کی روحانی بنیادوں اور اس کے تصورات و ملت کی نفی کرتے ہوئے خود کو اور ترکی کو مغربی تہذیب کا جزو قرار دے دیا[۱۱]۔ اس کے برعکس جس شخص نے مغربی تہذیب و علوم سے استفادہ کی زیادہ متوازن دعوت دی اور ترکی و مغرب کے تعلق کی نوعیت کی مناسب وضاحت کی، وہ نامق کمال تھے۔ انھوں نے اسلام کے دینی، اخلاقی اور سیاسی نظام کو اصل صورت میں پیش کرنے کی کوشش کی[۱۲]۔ اپنے افکار و خیالات کے اعتبار سے ان کا اثر بھی ترکی کی جدید نسل پر بہت گہرا ہے اور انھیں عام مقبولیت بھی حاصل ہوئی، لیکن ترکی میں مغربیت اس حد تک سرایت کر چکی تھی اور اسے عوام کی اس قدر توجہ حاصل ہو چکی تھی کہ باوجود عام مقبولیت اور اثر کے ان کی متوازن فکر اور نسبتاً معتدل دعوت کو ترکی کی جدید تشکیل میں وہ مؤثر اہمیت حاصل نہ ہو سکی، جو بدلتے ہوئے حالات میں ضیا گو کلپ کا مقدر بن چکی تھی۔ اتاترک کی اصلاحات پر بھی ضیا گو کلپ کے فکری اثرات دیکھے جا سکتے ہیں[۱۳]۔

دنیائے اسلام میں ترکی کے علاوہ، مصر نے سب سے پہلے مغربی دنیا کے ساتھ ربط و تعلق پیدا کیا اور اسے استوار رکھا۔ اٹھارہویں صدی کے آخر میں نپولین کے حملۂ مصر نے مصر کی سیاسی اور تہذیبی زندگی میں ہلچل پیدا کر دی اور مصر کو ایک نئی زندگی، قومیت اور مغربیت کے احساس سے آشنا کیا۔ نپولین کے حملہ کے بعد عیسائی مبلغ، سیاح، آثار قدیمہ کے ماہر، تاجر

---

[۱۱] ضیا گو کلپ "Turkish Nationalism and Western Civilisation." ص ۲۶۷؛ اس خیال کی بنیاد یہ ہے کہ مغربی تہذیب در حقیقت بحیرۂ روم کی تہذیب کا تسلسل ہے۔ اس تہذیب کے بانی سماری، سیتھی فنیقی اور رماۃ ترکی نسل سے تعلق رکھتے تھے۔ مسلمان ترکوں نے اس تہذیب کو ترقی دی اور اس کو یورپ تک پہنچایا۔ اس بنیاد پر ترک مغربی تہذیب کا جزو ہیں اور ان کا اس میں حصہ ہے [۱۲] نیازی برکیس، مقدمہ، مشمولہ: ضیا گو کلپ، تصنیف مذکورہ، ص ۱۳ [۱۳] انکا جائزہ نیازی برکیس نے لیا ہے، ایضاً ص ۱۳-۱۴

وغیرہ بحیرۂ روم کے مشرقی ساحلوں پر جوق در جوق اترنے لگے اور دن بدن ان کی تعداد میں اضافہ ہوتا رہا۔ نپولین اور پھر محمد علی (الکبیر) کے ساتھ مصر میں ایک نیا دور شروع ہوا۔ اگرچہ محمد علی، قدیم عثمانی روایات کے زیر اثر پروان چڑھا تھا اور اسے بیرونی دنیا کا کوئی تجربہ نہ تھا، اس کے باوجود اس نے مغربی ترقی کی اہمیت اچھی طرح سمجھ لی اور مغربی آداب و اطوار اختیار کرنے کے لیے جوش و خروش کے ساتھ کام شروع کر دیا۔ اس نے اپنے عہد حکومت میں یورپی ماہرین سے اپنے منصوبوں کی تشکیل میں مدد لی۔ اپنی فوج کی تنظیم بھی اس نے فرانسیسی فوج کے نمونہ پر کی۔ اور فرانسیسی افسر ہی اس کی تربیت کرتے۔ نظام تعلیم میں بھی اس نے انقلابی تبدیلیاں کیں فرانسیسیوں کو اس نے معلم اور نصاب ساز مقرر کیا۔ اور تعلیم کے لیے طلبہ مستقل طور پر یورپ بھیجے جانے لگے [۱۴]۔ اس راہ میں محمد علی اس حد تک بڑھ گیا کہ اس نے اہلِ یورپ کو مصر میں بس جانے کی اجازت بھی دے دی [۱۵]۔ یہ سب کچھ ہوا اور مغربی ترقی کی تمام قدر دانی کے باوجود محمد علی نے اہلِ یورپ کو کبھی یہ اجازت نہ دی کہ وہ اسے اپنے اشاروں پر چلانے کی جرأت کر پائیں۔ اس نے نہر سویز کھودنے کے لیے ان کی ترغیبات پر بھی کان نہیں دھرے۔ وہ اس قدر معاملہ فہم تھا کہ اس نے سمجھ لیا کہ نہر کے کھلتے ہی مصر یورپ کے قبضہ میں چلا جائیگا۔ لیکن اس کے جانشینوں نے بغیر کسی پس و پیش کے دوسروں کے آگے سر جھکا دیا۔ اس لیے ان کے عہد میں اہلِ مغرب حکومت اور ملک کے مالک بن گئے۔ ان لوگوں کا اثر و نفوذ خدیو اسمٰعیل کے زمانہ میں انتہا کو پہنچ گیا، جس نے مصر کو یورپ کا ایک حصہ بنا دینے کی سعی کی اور مصر میں مغربی اوضاع و اطوار کے پھیلانے اور ترقی دینے کے جوش میں بہت بڑا خزانہ صرف کر ڈالا۔ چنانچہ مصر برطانیہ اور فرانس کا مقروض ہو کر سیاسی لحاظ سے بھی ان

---

[۱۴] طلبہ کا سب سے پہلا گروہ، جو مصر سے اٹلی بھیجا گیا، ۱۸۰۹ء میں محمد علی نے بھیجا تھا۔ ۱۸۱۸ء تک یورپ میں مصر کے ۲۲ طلبہ بھیجے گئے! اسی عرصہ میں ایرانی طلبہ کا پہلا گروہ بھی یورپ بھیجا گیا تھا۔ محمد علی نے ۱۸۲۶ء میں مصر کے ۴۴ طلبہ کو پیرس روانہ کیا۔ ۱۸۲۷ء میں محمود سلیم دوم نے ترکی سے ۱۵۰ طلبہ یورپ کے مختلف ملکوں میں بھیجے۔ پھر یہ سلسلہ عام ہو گیا۔ —— برنارڈ لیوس، "The Middle East and the West." ص ۳۹

[۱۵] نجلا عزالدین "عرب دنیا" ص ۸۸

دو ملکوں کا دست نگر بن گیا۔ بعد میں عرابی پاشا کے احساسات بھی برطانیہ اور فرانس کے لیے مخلصانہ رہے، بلکہ برطانیہ کے لیے یہ احساسات دلی جوش سے بھرپور تھے [۱۶]۔ یہ اسی کے عہد کا المیہ ہے کہ ۱۸۸۲ء میں مصر برطانوی قبضہ میں چلا گیا۔

مصر جن دنوں مغرب سے اپنے رابطے کو استوار کر رہا تھا، شام اور لبنان بھی نئی کروٹیں لے رہے تھے۔ شامیوں اور خاص پر لبنان کے ترقی پسند عیسائیوں نے یورپی اور امریکی درسگاہوں کی سرپرستی کی۔ ترکی میں مغربی تہذیب کو اختیار کرنے اور یورپی زبانیں سیکھنے میں وہاں کے عیسائیوں اور دیگر غیر مسلم باشندوں نے پہل کی تھی۔ لبنان اور شام میں بھی یہ ٹھیک اسی صورت میں آئی۔ مسلمان ممالک میں مغربی تعلیم یافتہ عیسائی باشندوں نے سارے معاشرہ کی بار بار آوری (CROSS-FERTILIZATION) میں حصہ لیا [۱۷]۔ جغرافیائی اور تجارتی اعتبار سے یورپ کے ساتھ لبنان کے تعلقات قدیم زمانہ سے قائم رہے ہیں [۱۸]۔ لیکن انیسویں صدی میں عیسائی مبلغ مغربی تہذیب اور ذہنی بیداری کو جگہ جگہ پہنچانے کا وسیلہ بن گئے [۱۹]۔ ترکی اور مصر میں، اور بعد میں ایران و افغانستان میں، مغربیت حکمرانوں کی ایما سے پھیلی تھی اور دیگر ممالک میں سیاسی اور اقتصادی عوامل کے ذریعہ داخل ہوئی تھی، لیکن لبنان نے بطور خود اسے اخذ کیا۔ اس لحاظ سے یہ پہلا ملک تھا، جس نے قدامت کو خیر باد کہا اور گرد و پیش کے ممالک کے لیے مرکز تنویر بنا [۲۰]۔ تقریباً یہی صورت شام میں بھی رونما ہوئی۔ جلد ہی مغربیت اور تجدد کی دوڑ میں لبنان اور شام ترکی و مصر سے بہت آگے نکل گئے۔ مغربیت اور تجدد کو اختیار کرنے کا آغاز اس صورت میں ہوا کہ یورپ اور امریکہ کے معاشرتی اور قومی تصورات یا تو مکمل یا جزوی طور پر اخذ کر لیے گئے یا انھیں

---

[۱۶] ڈبلیو۔ ایس۔ بلنٹ، "Secret History of the British Occupation of Egypt." ص ۶۔ [۱۷] فلپ کے حتی، "Islam and the West." ص ۹۰۔ [۱۸] زین۔ این زین، تصنیف مذکور، ص ۴۰۔ [۱۹]

[۱۹] حتی، تصنیف مذکور، ص ۹۰

[۲۰] اسی لیے اسے 'بلد الاشعہ' کہتے ہیں، حتی، ایضاً۔

ملک کے حالات کے مطابق ڈھال لیا گیا[۲۱]

دنیائے اسلام کے متعدد ملکوں میں قومی تحریکوں کے دوران جدید اور مغربی تصورات اور مغربی طرزِ حکومت کو رائج کرنا بھی مغربیت کے بڑھتے ہوئے اثر کا ایک مظہر تھا۔ جو قومی تحریکوں کا ایک مقصد بن گیا تھا۔ اگرچہ انیسویں صدی میں متعدد عرب ممالک میں مغربی اثرات ظاہر ہو چکے تھے، تاہم پہلی جنگ عظیم کے بعد ہی ان اثرات کی زد ان ملکوں پر پڑی۔ یہ زد اتنی طاقتور تھی کہ اس سے عرب کچھ عرصہ کے لیے چندھیا گئے۔ انھوں نے کوشش کی کہ جلد از جلد ان طور طریقوں کی تقلید اور نقالی کریں اور اس طرح ترقی کر کے مغربی ممالک کے دوش بدوش چلنے لگیں۔ انھوں نے طرزِ حکومت، قوانین و دساتیر، نظامِ تعلیم، رہن سہن، طرزِ معاشرت اور آدابِ مجلس میں مغرب کی نقل کی اور یہ فرض کر لیا کہ غیر ملکی حاکموں کے مقابلہ میں ان کی پست حالت کا صرف یہی علاج ہے۔ یہ کوششیں سراسر سطحی نوعیت کی تھیں، کیونکہ یہ مغربی تہذیب کے چند پیش پا افتادہ مظاہر اور شعبوں تک محدود تھیں۔ بے سوچے سمجھے اور جلد بازی میں یہ ممکن نہ تھا کہ اس تہذیب کی اقدار کا تعین ہو سکے اور اس کی روح کا شعور پیدا ہو اور دل و دماغ میں وہ کیفیت پیدا ہو سکے، جس نے ابتداءً اس تہذیب کو جنم دیا تھا۔ ایک کوتاہی یہ بھی تھی کہ انھیں اپنے مزاج، اپنے معاشرہ اور اس کی ضروریات کا قطعی علم نہ تھا۔ وہ یہ فیصلہ نہ کر سکے کہ انھیں مغرب کے کونسے اطوار اور کون سی اقدار قبول کرنی چاہییں اور کون سی نہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ مغربیت کو محض اپنی کمزوریوں کو دور کرنے کے لیے نہیں بلکہ اپنے 'احساس کمتری' کے نتیجے میں قبول کیا گیا[۲۲]۔ نتیجہ یہ نکلا کہ پریشاں خیالی اور شک و شبہ کی فضا چھا گئی اور بنیادی اقدار کی طرف سے بے توجہی اور عقلی اور مادی طرزِ فکر عام ہو گیا[۲۳]۔ ان کا یہ خیال

---

[۲۱] حتی، "عرب اور اسلام"، ص ۲۴۵ [۲۲] فان گرونی بام "Modern Islam"، ص ۲۴۔ [۲۳] نجلا عز الدین، تصنیف مذکور ص ۴۰۳-۴۰۴؛ فی الواقعہ دنیائے اسلام میں، "اسلامی عقلیت" "مغرب کی طرف سے ایک تحفہ تھا" کینتھ کریگ، تصنیف مذکور ص ۱۰۴؛ لارڈ کرومر نے اکثر یورپی تعلیم یافتہ مصریوں کو یوں مختص کیا ہے کہ وہ ایک ہی وقت "خارج از اسلام مسلمان" اور "خالی از ہمت یورپی" ہوتے ہیں "Modern Egypt." ج ۲، ص ۲۲۸

پختہ ہوگیا کہ اب سابقہ عقائد کو خیرباد کہہ کر ہی معیار زندگی کو بلند کیا جا سکتا ہے۔[۲۴]

اس کے علاوہ مغرب کا ایک بہت نمایاں اثر مغربی افکار و تصورات کے ایک سیلاب کی صورت میں مسلم ممالک میں ظاہر ہوا اور اس نے سیاست، معیشت اور اخلاقیات کی بنیادیں متزلزل کر دیں۔ ان افکار و تصورات میں وطنی اور نسلی قومیت کا مغربی تصور مسلمانوں کے لیے نہایت مضر رساں ثابت ہوا۔ مسلمان اپنے حقیقی تصورِ قومیت (ملت) سے دور ہو گئے اور ان میں ایسے خیالات عام ہونے لگے کہ وہ خود کو اپنی ملت کا ایک جزو سمجھنے کے بجائے وطنی، نسلی اور لسانی قومیت کا حصہ سمجھنے لگے۔ چنانچہ ملت واحدہ انتشار اور تفریق کا شکار ہو گئی۔ اس طرح وہ تہذیب جو ہزار حیلہ و فریب کے ساتھ اسلامی تہذیب و معاشرت کا محاصرہ کر رہی تھی، تاریخ کے ایک طویل عرصہ میں بالآخر اپنے مقصد کی تکمیل میں کامیاب ہوگئی۔ اس اختلاط و سرایت کے نتیجہ میں نہ صرف یہ کہ اس نے اپنے روایتی خصائص کھو دیے بلکہ اپنی روحانی بنیادوں اور رشتوں سے ہاتھ دھو بیٹھی[۲۵]۔ مغربی تہذیب کا سیلاب اسلامی مراکز میں داخل ہو کر زندگی کی روایتی اقدار کو بہا لے گیا اور زندگی کی وہ سادگی و جفاکشی، مردانگی اور حوصلہ مندی کی وہ ساری صفات ناپید ہو گئیں، جو قدیم زمانہ سے عربوں اور ترکوں سے منسوب تھیں۔

اسلامی مرکز یا عرب ممالک کے علاوہ مغربیت کے اثرات غیر عرب ممالک میں بھی کم و بیش اسی زمانہ میں شروع ہوئے۔ خصوصاً بیسویں صدی میں ترکی کے انقلاب کا اثر ساری دنیائے اسلام نے محسوس کیا اور ترکی کی انقلابی تبدیلیوں کو مکمل یا جزوی طور پر بنظرِ استحسان دیکھا گیا۔ ایران میں مغربیت کا آغاز شاہ عباس صفوی کے ذریعہ ہوا۔ صفوی عہد حکومت ایران کی تاریخ میں اس لحاظ سے مختلف ہے کہ اس عہد میں بالخصوص، سولھویں اور سترھویں صدی میں، مغربی خیالات اور معاشرت ایران میں سرایت کرنے لگی اور دوسرے ایران شیعی مملکت قرار پایا اور عرب ممالک سے اس کا رشتہ کمزور پڑ گیا[۲۶]۔ مصر میں نپولین کی جارحیت (۱۷۹۸ء)

---

[۲۴] محمد اسد، "The Road to Mecca." ص ۳۴۷-۳۴۸۔ [۲۵] اور بالآخر وہی ہوا، جس کا اندیشہ تقریباً پچاس ساٹھ سال قبل محمد اسد نے اپنے قلب میں محسوس کیا تھا۔ ایضاً، ص ۱۰۳-۱۰۴۔ [۲۶] کرسٹیرنگ "Interaction of Islamic and Political Thought in Iran." مشمولہ، یہی مصنف، تصنیف مذکورہ، ص ۱۳۱

اور اس کے ہندوستان پر حملہ کے خواب نے بڑی طاقتوں کی نظروں میں ایران کی اہمیت واضح کر دی تھی۔ انیسویں صدی کے اوائل میں عباس مرزا بھی، ترک سلطان سلیم سوم کی طرح اس نتیجہ پر پہنچا تھا کہ جنگ میں جدید سامانِ حرب اور زندگی کے دوسرے پہلوؤں نے یورپ کو برتری عطا کی ہے، اس لیے ایران کو باقی رکھنے کے لیے مغربیت کے خطوط پر تدابیر اختیار کرنی ضروری ہیں، چنانچہ اُس نے وہی کیا، جو ترکی میں کیا گیا تھا۔ طلبہ یورپ بھیجے گئے۔ فرانس اور برطانیہ سے اساتذہ بلائے گئے اور مطبع قائم کیا گیا۔[۲۷] گو مغربیت کے رواج کی رفتار سست رہی لیکن یہ بتدریج سرایت کرتی رہی اور بعد کے حکمرانوں نے اس طرز فکر و عمل کو برقرار رکھا۔ اس کے باوجود ایک عرصہ تک اسے عمومیت اور عام مقبولیت نہ حاصل نہ ہو سکی، کیونکہ ملک میں سیاسی معاشی اور معاشرتی تحریکات بھی اپنے متوازی اثرات عوام کی زندگی پر ڈال رہی تھیں۔ پھر علماء کی مدافعت بھی خاصی مؤثر تھی۔ ان کے علاوہ انیسویں صدی کے نصف آخر میں مغربیت کے فروغ کی رفتار ساری دنیائے اسلام میں سست ہی رہی۔ کیونکہ اس عرصہ میں مغربی استعمار ایشیا اور افریقہ کے ممالک میں پھیل رہا تھا اور مسلمان اس کے خلاف اپنے قلب کی کسی دور گہرائی میں ایک چنگاری محسوس کر رہے تھے۔ یورپی ممالک کے خلاف بعض مسلمان ملکوں میں مختلف تحریکیں اس کا مظہر تھیں۔ اس عرصہ میں ایران میں مغربیت کے اثرات کی ذمہ داری بڑی حد تک حکمرانوں کے بجائے ایران میں مقیم غیر ملکی باشندوں پر عائد ہوتی ہے، جس کا سلسلہ برطانوی باشندوں کو ملنے والی ڈاک و تار کی سہولتوں (۱۸۶۵ء)، ریلوے کی تعمیر اور کانوں کی کھدائی (۱۸۷۲ء) ایک بنک کے قیام (۱۸۸۹ء) اور تمباکو کے اجارہ (۱۸۹۰ء) سے منسلک ہے۔[۲۸] یہ سہولتیں مغربی اثرات اور اہم معاشرتی تبدیلیوں کا پیش خیمہ ثابت ہوئیں۔ ملکی اور اندرونی حالات کے ساتھ ساتھ وہاں غیر ملکی ریشہ دوانیوں نے بھی اس ضمن میں اہم کردار ادا کیا۔ برطانیہ اور روس دونوں نے جرمنی کے خلاف ایشیا میں جو محاذ تیار کیا، اس میں ایران کو بھی شامل کیا اور اسے اثرات کے لحاظ سے اپنے اپنے

---

[۲۷] ایضاً، ص ۱۴۳؛ عبدالہادی حیری، تصنیف مذکور ص ۱۲۰۱۔ [۲۸] "ریبہ ج، ج ۱، ص ۶۸۸

مفادات کے منطقوں میں تقسیم کر لیا۔ شمال میں روس اور جنوب میں برطانیہ نے اپنے قدم جمائے[۲۹]۔ ان حالات میں ایران میں بیرونی اثرات کی جو تصویر نمودار ہوئی، وہ ترکی میں ابھرنے والی تصویر سے کہیں زیادہ نمایاں تھی[۳۰]۔

بیسویں صدی کے اوائل میں مصطفےٰ کمال کی مساعی اور ترکی کے مذہبی، تہذیبی وسیاسی انقلاب کا اثر ایران میں یہ ہوا کہ وہاں عوامی حکومت کی تحریک کا آغاز ہوا۔ وہاں اس وقت کے فوجی امداد اور پھر وزیر اعظم رضا خاں بھی یہی چاہتے تھے اور ان کا صدر منتخب ہو جانا بھی یقینی تھا۔ وہ مصطفےٰ کمال کی پیروی میں یہ چاہتے تھے کہ ان کا ملک بھی مغربیت کو اپنا لے۔ جب انھیں دسمبر ۱۹۲۵ء میں رضا شاہ کے لقب سے حکمرانی کا اختیار حاصل ہو گیا تو انھوں نے ملکی اصلاحات کو مغربی خطوط پر استوار کیا اور نئی تہذیب کی حوصلہ افزائی کی۔ تجدد اختیار کیا، قدیم معاشرت کے انداز تبدیل کیے، مغربی لباس منتخب کیا اور پردۂ نسواں کی مخالفت کی۔ ایسے سارے اقدامات ملک میں سرکاری احکام اور ترغیب کے ذریعہ رائج کیے گئے۔ اس کے برعکس وہاں علماء کے طبقہ نے حکومت کے اس قسم کے اقدامات کی مخالفت کی اور حفاظت اسلام کے نام پر سرگرم تحریک چلائی۔ لیکن ملکی حالات اور حکومت کے جبر واستبداد میں اس تحریک کی کامیابی اور ردِّ مغربیت کے امکانات بہت معدوم تھے۔

افغانستان میں بھی حکومت ہی کے عمل سے مغربیت کا آغاز ہوا۔ امان اللہ خاں نے اصلاحات ہی کے توسط سے جدید رجحانات اور مغربی طرز معاشرت کو مملکت میں داخل کرنے کی کوشش کی لیکن انھیں بہت کم کامیابی نصیب ہو سکی[۳۱]۔ صرف حکمران اور متمول طبقہ کے ایک حصّہ نے مغربی طرز معاشرت کو اختیار کیا، باشندوں کی ایک بڑی تعداد ان اصلاحات اور ان کے متوقع فوائد سے بے نیاز رہی۔ طبعی، جغرافیائی اور معاشی حالات اور قدیم طرز معاشرت سے ان کی حد درجہ وابستگی نے انھیں بیرونی دنیا اور مغربی تہذیب سے آشنا ہونے کا موقع نہ دیا۔

---

[۲۹] تفصیلات کے لیے: ایضاً، ص ۶۸۸ - ۶۸۹۔ [۳۰] ایضاً، ص ۶۸۸۔

[۳۱] ناکامیوں کا ایک اچھا جائزہ؛ ایل۔ بی پولادا۔ "Reform and Rebellion in Afghanistan ۱۹۱۹-۲۹." باب ہفتم میں ہے۔

ہندوستان میں صورتحال مختلف تھی۔ یہاں مغرب سے رابطہ کی نوعیت ساری دنیائے اسلام کے مقابلہ میں خاصی برعکس تھی۔ دنیائے اسلام میں مغربیت بڑی حد تک 'مدافعتی جدیدیت' کے توسط سے داخل ہوئی تھی، جبکہ ہندوستان کو مغرب نے نہ صرف اپنے ہتھیاروں اور اپنے قانون کی مدد سے تاراج کیا[۳۲]، بلکہ تقریباً دو سو سال تک اس پر حکمرانی بھی کی۔ اس حکمرانی کا نتیجہ دیگر اسلامی ممالک کے مقابلہ میں زیادہ تلخ اور توہین آمیز تھا[۳۳]۔ اس نتیجہ کے تحت ہندوستان نے مغرب سے ارادی اور غیر ارادی طور پر بہت کچھ سیکھا۔ مغرب کی حکمرانی کے نتیجہ میں اہلِ ہند اور اہلِ مغرب کے مابین گہرے اور وسیع ذاتی مراسم قائم ہوئے اور مغربیت مختلف پہلوؤں اور سمتوں سے ہندوستانیوں کی روح میں سرائیت کر گئی۔ سرایت کا یہ عمل اٹھارھویں صدی کے ربع آخر سے شروع ہوا۔ اس سے قبل مغربی تہذیب کے اثرات ایک محدود علاقہ تک سمٹے رہے[۳۴] اور وہ اتنے نمایاں نہیں تھے کہ ہندوستانی تہذیب کی عام صورت میں اور عہدِ وسطیٰ کی ذہنیت میں، جس پر یہ تہذیب مبنی تھی، کوئی تبدیلی پیدا کر سکیں۔ اس کی ابتدائی نشانیاں عیسائی مبلغوں اور تجارت پیشہ حاکموں کے ذریعہ سامنے آئیں۔ عام ہندوستانیوں کی زندگی پر مغربی تہذیب کے جس پہلو نے گہرا اثر ڈالا، وہ اس کے مادی اور صنعتی وسائل تھے۔ جدید اسلحہ جنگ جو مغرب کا سب سے بڑا تحفہ تھا، پھر دخانی کشتیاں، اور بعد میں ریل، تار برقی اور گیس کی روشنی نے بے انتہا مقبولیت حاصل کر لی۔ لیکن ان سے قطع نظر اہم انقلابی اقدام .. برطانوی حکومت کا ہندوستان میں جدید مغربی تعلیم کا نفاذ تھا۔

انیسویں صدی کی چوتھی دہائی میں برطانوی حکومت نے خوب سوچ سمجھ کر ہندوستان کے روایتی اسلامی اور ہندو تعلیمی نظاموں کو انگریزی نظام تعلیم سے بدل کر ہندوستانی ذہن کا ایک دروازہ مغرب کی طرف کھول دیا۔ اس طرح انگریزوں نے ہندوستانیوں کو اپنے معاشرتی تصورات، پارلیمانی، دستوری نظام حکومت اور قوم پرستی کے نظریات سے روشناس کرایا۔ تاریخ ہند کے مغربی دور میں ہندو موقعہ شناسی میں مسلمانوں سے بہت

[۳۲] برطانوی قانون کے اثرات کے لیے: عزیز احمد "اسلامک" ص ۱۲ - ۱۹۔

[۳۳] ٹائن بی، "The World and the West." ص ۳۴

[۳۴] تفصیلات کے لیے: عزیز احمد "اسلامک" ص ۱ - ۶

زیادہ تیز نکلے[۳۵] مسلمانوں کے برعکس ان میں اقتدار اور حیثیت کے چھن جانے کا کوئی احساس نہ پایا جاتا تھا —— جو انھیں گمشدہ ماضی کے خیالات میں مگن رکھتا اور مستقبل سے بے نیاز کر دیتا۔ اس قسم کا احساس محرومی ہمتوں کو پست کر دیتا ہے۔ اور اسی لیے طاقت کا وہ توازن کہ جس کا جھکاؤ اٹھارہویں صدی کے بحرانی دور میں مسلمانوں کے خلاف تھا، انیسویں اور بیسویں صدی میں بھی مسلمانوں کے خلاف رہا۔ ہندوؤں نے انیسویں اور بیسویں صدی کے برطانوی عہد میں ہندو راج حاصل کرنے کی کوششیں آہستہ آہستہ جاری رکھیں، چنانچہ برطانوی حکومت میں انھیں اقتدار میں شمولیت حاصل ہو گئی، جو ہتھیاروں کی مدد سے نہیں بلکہ مغربی نظام تعلیم اور قانون پر عبور حاصل کرنے اور امورِ مملکت میں شرکت اختیار کرنے سے ملا[۳۶] یہاں مسلمان ایک مدت تک برطانوی حکومت کو قبول کرنے میں پس و پیش میں رہے۔ اور اسی وجہ سے بہت جلد ان کے مراسم انگریزوں سے قریبی اور گہرے نہ ہو سکے۔ چنانچہ امور مملکت میں شرکت اور جدید مغربی تعلیم کے ان فوائد سے، جن سے ہندو مستفید ہو رہے تھے، نصف صدی تک وہ بے نیاز رہے، لیکن بالآخر ان کا بند ٹوٹ گیا۔ اب ان کے سامنے دو راستے رہ گئے تھے، ایک اسلامی زندگی کی ترجیح، عقیدہ و ایمان کی بنا پر اور دوسرے مغربی طرزِ زندگی کا انتخاب، مادی قوت اور ترقی کی بنیاد پر۔[۳۷] برطانوی حکومت کے استحکام اور ہندوؤں کی اس میں شرکت کے موقع پر مسلمان زخم خوردہ، مضمحل اور شکستہ خاطر تھے۔ سید احمد شہید کی تحریک جہاد اور ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں ناکامی نے ان کی ہمت و حیثیت پر ضرب کاری لگی تھی۔ دوسری طرف ان کا سامنا دو ایسی قوموں سے تھا، جن میں سے ایک ان کے مقدر میں شریک رہنے کے باوجود، اپنے مفاد کی خاطر انھی کی بنیادیں اکھیڑنے کا کام کر رہی تھی، اور دوسری ایک ایسی فاتح تھی، جو قوت اور خود اعتمادی سے لبریز اور ایک ایسی تہذیب ساتھ لائی تھی، جو جدت اور نشاط انگیزی اور تخلیقی صلاحیتوں سے مالا مال تھی۔ اس صورتِ حال میں

---

[۳۵] ٹائن بی، "The world and the West." ص ۳۷

[۳۶] ایضاً۔ [۳۷] ابوالحسن ندوی، ،،مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش" ص ۸۵

ان کو نئے فاتح کا رعب، نئے حالات کی دہشت، ناکامی کے احساس اور مختلف شکوک و شبہات کا سامنا تھا۔ اس نازک حالت اور پیچیدہ نفسیاتی کیفیت میں دو قسم کے تصورات اور ان کی حامل قیادتیں ابھر کر سامنے آئیں۔ ایک تصور کے علمبردار روایات اور ماضی کے پرستار تھے اور دوسرے تصور کے حامی جدید مکتب خیال اور جدید تعلیم کے دلدادہ تھے۔ روایات اور ماضی کے علمبرداروں نے کوشش کی کہ دینی جذبہ، اسلامی روح، اسلامی زندگی کے مظاہر اور تہذیب اسلامی کے جتنے بچے کھچے آثار باقی رہ گئے ہیں، ان کا تحفظ کیا جائے اور ایسی نسل تیار کی جائے جو اسلامی روایات اور تہذیب کی مبلغ اور داعی بن سکے۔ دیوبند اور ندوۃ العلماء کی تحریکیں اس تصور کی علمبردار بنیں اور ان سے منسلک اور فیض یافتہ علماء نے جدید مکتب خیال کے افراد کے متوازی قوم کو اسلامی تہذیب اور روایات سے قریب رکھنے میں پُرخلوص کوششیں کیں۔

جدید مکتب خیال کے حامی افراد کا خیال تھا کہ مسلمانوں کی موجودہ ذلت دلپستی اور ناکامی کی وجہ برطانوی حکومت سے دشمنی اور انگریزوں سے عداوت و نفرت ہے۔ مسلمانوں کو اپنے اس رویہ پر نظر ثانی کرنی چاہیے۔ اس خیال کے حامی افراد نے جدید تعلیم کے زیر اثر حاصل شدہ احساس کی مدد سے انگریزوں اور ہندوؤں کے مشترکہ خطرہ کو محسوس کیا اور اس نے مصلحت بینی اور دوراندیشی سے مسلمانوں کے لیے اپنے نقطۂ نظر سے عافیت کا ایک راستہ تلاش کیا۔ اور انگریزوں سے تعاون و اشتراک کے ذریعہ حالات کے مقابلہ کا حوصلہ پیدا کیا۔ اس کا طریق کار حکومت سے تعاون و اشتراک کے ذریعہ بظاہر یہ یقین دلانا تھا کہ وہ انگریزی حکومت کا دشمن اور مخالف نہیں۔ اسے اس کے صلہ میں حکومت کے نظم و نسق میں شریک اور ملک کی معاشی زندگی میں خود کو باقی رکھنا ہے۔ اس مقصد کے لیے ضروری تھا کہ جدید مغربی تعلیم کی اہمیت کو تسلیم کیا جائے اور مسلمانوں کو اس کے حصول کے لیے آمادہ کیا جائے۔ چنانچہ اس مکتب خیال کے اکابر کی مساعی مسلمانوں میں جدید مغربی علوم کی تعلیم کی ترویج و اشاعت پر مرکوز رہیں۔ اس طرز فکر کی نمائندگی.. سید احمد خاں کر رہے تھے۔ ان کی ساری حکمت عملی اور کوششیں اس غالب خیال سے متاثر رہیں کہ انگریزوں کی حکومت بہت زیادہ طاقتور ہے اور اسے طاقت کے بل پر ہٹایا نہیں جا سکتا۔ مسلمان انگریزوں کے خلاف طویل جدوجہد اور متعدد جنگوں میں ناکامی کے بعد اب تھک چکے ہیں، ان کی ہمتیں پست ہو چکی ہیں اور وہ احساس کمتری کا شکار ہو گئے ہیں۔ انگریزی زبان اور جدید مغربی علوم کے حصول اور حاکم قوم کی معاشرت و تمدن اختیار کرنے اور ان کے ساتھ..

بے تکلف رہنے سے ان کی مرعوبیت، ان کا احساسِ کمتری اور احساسِ غلامی دور ہو سکے گا اور اسی صورت میں حکام کی نظر میں ان کی حیثیت بڑھے گی۔[۳۸]

انگلستان کے سفر نے سید احمد خاں کے ان خیالات کو مزید راسخ بنا دیا۔ انھوں نے مغرب کو اس وقت دیکھا، جب وہ اپنے تمدن و ترقی کے شباب پر تھا۔ جدید علوم اور نئی صنعتیں اپنے عروج پر تھیں۔ اس وقت مغربی معاشرہ میں زوال و انحطاط کے وہ آثار ابھی نمودار نہیں ہوئے تھے، جو بیسویں صدی کے اوائل اور پہلی جنگ عظیم کے بعد اہل نظر کو صاف نظر آنے لگے تھے۔ سید احمد خاں اس تہذیب اور معاشرہ سے اس قدر متاثر ہوئے کہ ان کے دل و دماغ اور ساری فکری صلاحیتیں اس کی تائید و حمایت سے منسلک ہو گئیں۔ وہ ایک نہایت مؤثر شخصیت کے مالک تھے۔ انھوں نے ایک بڑے وسیع محاذ پر اپنی تحریک شروع کی، جسے کامیابی نصیب ہوئی اور مسلمانوں میں جدید علوم کی ترویج کا ان کا خواب شرمندۂ تعبیر ہوا۔ لیکن اس کے نتیجہ میں مسلمانوں کی زندگی اور معاشرت مغربی تہذیب کے عناصر سے بھی آشنا اور مانوس ہو گئی۔

سید احمد خاں نے اپنی تحریک کے توسط سے، جن کی قیادت انھوں نے بڑے خلوص اور بڑی مستقل مزاجی کے ساتھ کی تھی، ہندوستان کے اسلامی معاشرہ میں اس تعلیمی اور معاشی خلا کو بڑی حد تک پُر کیا، جو مغلیہ حکومت کے زوال کے نتیجہ میں اور برطانوی اقتدار کے بعد پیدا ہو گیا تھا۔ بڑی حد تک اس تحریک نے مسلمانوں سے مایوسی اور بد دلی بھی کم کی اور لائق اور پُرعزم نوجوانوں کی ایک نسل تیار کی، جس نے اسلام سے اپنی بنیادی وفاداری ترک کیے بغیر جدید حالات کے تقاضوں میں قوم کی سیاسی بیداری میں حصہ لیا۔ لیکن سید احمد خاں کی اس تحریک کا ایک بڑا اور لازمی نتیجہ یہ بھی نکلا کہ مغربی تعلیم اور تہذیب پہ حد درجہ اصرار نے مسلم معاشرہ کے حالات اور تقاضوں سے قطع نظر اسے مغربیت کا واضح رنگ دینے میں اہم کردار ادا کیا۔ سید احمد خاں کی تحریک اور ان کی کل مساعی مغربی تہذیب کی دعوت کے ساتھ لازم و ملزوم ہو گئے۔ ان کی تحریک کی طرح اس تحریک سے فیض یافتگان میں بھی مسلمانوں کے لیے بڑی کشش پیدا ہو گئی اور حالات نے انھیں مسلمانوں کی رہبری اور رہنمائی کا موقع فراہم کیا تو ان کے اثرات عام مسلمانوں تک پھیل گئے۔ اس طرح عام مسلمانوں کی زندگی آہستہ آہستہ مغربی

---

[۳۸] سید احمد خاں، "مقالات سرسید"، جابجا، مثلاً ج ۱، ص ۱۸۱-۳۸۱، ۲۸۴، ج ۱۰، ص ۳۷-۳۸ وغیرہ۔

تہذیب و معاشرت کا روپ اختیار کرنے لگی ۔ چونکہ سید احمد خاں کی تحریک کا سارا زور اعلیٰ مغربی تعلیم کے حصول اور انگریزی زبان پر رہا، اس لیے اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلم معاشرہ محض مغرب کے علمی و ادبی رجحانات کے ساتھ آگے بڑھا اور مغربی تہذیب و تمدن کی تقلید کا شوق اور انگریزی زبان میں مہارت پیدا کرنے کا ذوق اس کے وابستگان پر غالب رہا۔ اس تحریک نے عمومی طور پر انگریزی کے اچھے مقرر، صاحبِ قلم، محکموں کے افسر اور انتظامیہ کے عہدیدار پیدا کئے، جن کا دائرۂ اثر سرکاری ملازمتوں اور انتظامی اداروں تک محدود رہا۔ یہ انگریزی زبان بولنے، مغربی لباس پہننے اور مغربی رہن سہن اختیار کرنے کو اپنی ترقی سمجھنے لگے ۔

سید احمد خاں نے جس محدود مغربی تہذیب کو دیکھا اور جو تہذیب مغرب سے برعظیم پہنچی، وہ تمام تر روشن اور صحت مند نہیں تھی۔ اس میں اخلاق و روحانیت کا فقدان تھا۔ ہوس ملک گیری، تکبر، انانیت اور دوسروں کو اپنے سے حقیر سمجھنا اس کی واضح علامتیں تھیں اور انھی منفی خصوصیات نے انگریزوں کو ایک بین الاقوامی جرائم پیشہ قوم بنا دیا تھا۔ برعظیم کے بہت کم باشندوں کو مغربی تہذیب کے جیسے تیسے روشن اور تابناک پہلوؤں کو دیکھنے کا موقع ملا، ورنہ جس مغربی تہذیب سے ان کا یہاں واسطہ پڑا وہ ان کے لیے حیات بخش تہذیب نہ تھی۔ یہاں جو تہذیب روشناس ہوئی اور جن لوگوں کے ساتھ یہاں پہنچی، وہ زیادہ تر معمولی دل و دماغ کے لوگ تھے، جو تعلیم یافتہ انگریزوں میں سے خود انگلستان کے لیے سیاسی اور ذہنی اکابر چُننے کے بعد بچ رہے تھے۔ یہ وہ لوگ تھے جو نوجوانی کی کچی عمروں میں اپنے مرکز سے ہزاروں میل کے فاصلہ پر بھیج دیے گئے تھے اور جنھوں نے یہاں آکر اپنے تکبر اور اپنی انانیت اور احساسِ برتری اور جھوٹی شان و شوکت اور ملمع سازی جیسے اطوار کے سوا کچھ نہ دکھایا۔ چنانچہ یہاں جس مغربی تہذیب نے فروغ پایا، اس میں ان ظاہری صفات کے علاوہ کچھ نہیں تھا۔ جن ہندوستانیوں نے اس تہذیب کو قبول کیا، وہ ٹوٹی پھوٹی انگریزی تو بولنے لگے اور وضع قطع اور رہن سہن میں انگریز کا بگڑا ہوا چربہ تو بن گئے [۹۳]۔ لیکن ان کی ذہنی اور تخلیقی صفات سے کورے

---

[۹۳] مثلاً اس کی کچھ مثالیں، دسمبر ۱۸۲۳ء میں بشپ ہیبر کی تحریر کردہ یادداشت کے حوالہ سے عبداللہ یوسف علی نے دی ہیں: "انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ" ص ۲۲۷ - ۲۲۸

رہے ۴۰؎۔ اور ان سے کچھ سیکھا بھی تو ان کے عیوب کو بڑھا چڑھا کر اختیار کیا اور بے اصول، غیر متوازن، قومیت باختہ اور خود پرست ہو کر رہ گئے۔ اس طرح مغربی تہذیب نے برعظیم میں ایک حد تک یک رنگی تو پیدا کر دی مگر ہم آہنگی پیدا نہ کر سکی ۴۱؎

یہ صورت حال کم و بیش ساری دنیائے اسلام میں پیدا ہوئی مغربی فکر و تہذیب کے اثرات نے دنیائے اسلام کے روایتی معاشرہ کو اس حد تک تبدیل کر کے رکھ دیا کہ اس کا اپنا مخصوص انداز اور تشخص ایک حد تک ناپید اور مسخ ہو کر رہ گیا۔ لیکن انھی حالات اور اثرات میں ایسی صورتیں بھی سامنے آئیں اور ایسی شخصیات پیدا ہوئیں، جھنوں نے مسلم معاشرہ کو مغربی رنگ و تہذیب سے محفوظ رکھنے کی اپنے طور پر سعی کی اور مغربی فکر و تہذیب سے اپنی نفرت کا برملا اظہار کیا اور ان کے خلاف نفرت و بغاوت کی ایک روح پیدا کی۔ خود عام مسلمان بھی مغرب اور مغربیت سے بالعموم گریزاں اور اولاً متنفر رہے، اور ان میں مغربیت کو اثر جمانے میں ایک عرصہ لگ گیا۔ ترکی میں، جس کے توسط سے مغربیت کو دنیائے اسلام میں سرایت کرنے کا پہلے پہل موقع ملا تھا۔ عوام کی اکثریت نے مغرب کی پیروی کو ضروری خیال نہ کیا۔ وہ مذہبی اور تہذیبی لحاظ سے بدستور قدامت پرست ہی رہے۔ حکمرانوں نے ان کی مرضی اور خواہش کے بغیر مغرب کے اصول اور تصورات ان پر مسلط کیے تھے۔ نئے حالات نے ان کے ذہنوں کو سوچنے پر مجبور کر دیا تھا۔ یہاں تک کہ سلطنت عثمانیہ کے ابتدائی مغرب پرست بھی، جن میں تنظیمات کے مفکر بھی شامل تھے، ملک کی مغرب مخالف اکثریت کی طرح بنیادی طور

۴۰؎ ایک مغربی مصنف ریمزے میکڈانلڈ نے اس کی مثال "خوب صورت مغلیہ محلات کو ٹاٹنہم کورٹ روڈ کے شکستہ سامان سے آراستہ کرنے" سے دی ہے:

"The Government of India." ص ۱۷۱؛ اس کے خیال کے مطابق ہم نے اس کو صرف یہی نہیں سکھایا کہ وہ اپنی تہذیب کو حقیر سمجھ کر ترک کر دے بلکہ ہم نے یہ بھی بتایا کہ خالی جگہ کو ایسی اشیا سے پُر کرے جو آب و ہوا کو برداشت نہیں کر سکتیں ... ہم نے مشرقی دماغ کو مغربی طمانیت اور ماحول دینے کی کوشش کی، لیکن ہم کو پوری کامیابی اس میں ہوئی کہ دونوں میں ذہنی اور اخلاقی بدنظمی قائم کر دی"
ایضاً، ص ۱۷۱-۲، ۴۱؎ ڈاکٹر عابد حسین "قومی تہذیب کا مسئلہ" ص ۱۹۷

پر قدامت پرست بھی تھے [۴۲] چند ترک اور مصری مفکرین نے، جنھوں نے یورپ کو قریب سے دیکھا تھا، اور جن میں سے ایک بہت مؤثر شخصیت رفعت رفیع طہطاوی اور 'تنظیمات' کے مصلحین کا پختہ خیال تھا کہ اسلام ایک مکمل ضابطۂ حیات ہے، یہ اور مشرقی تمدن، عیسائیت اور یورپ سے برتر ہیں اور اس کے باوجود کہ یہ اب خطرہ میں ہیں اور ان کی ماضی کی حیثیت برقرار نہیں پھر بھی ان کی بنیادوں کی اصلاح کی کوئی ضرورت نہیں [۴۳]۔ ایسے مفکرین کا یہ عقیدہ تھا کہ اسلام ایک متحرک سماجی مذہب ہے اور یہ کسی طرح مانع ترقی نہیں۔ خود اس کی حرکیت میں اصلاح کی صفات موجود ہیں۔ صدیوں سے اسلام نے معاشرہ اور حکومت کی تشکیل کے لیے جو کچھ کیا ہے، انھیں مغرب اب اختیار کر رہا ہے۔ اسلام میں ایسی صلاحیت اور قوت موجود ہے کہ جس سے ایک ایسی نئی اسلامی تہذیب کی تشکیل ہو سکتی ہے، جو بیسویں صدی کی یورپی تہذیب سے زیادہ بہتر ہوگی۔ چنانچہ ان کی نظر میں مسئلہ کا حل یہ نہیں تھا کہ مغرب کی تقلید کی جائے بلکہ یہ ہے کہ اسلامی احیاء کے ذریعہ دنیائے اسلام کو مضبوط بنا دیا جائے [۴۴]۔

مسلمانوں کی اکثریت کو، جو مغربیت سے بیزار تھے، ایسے خیالات سے خاصی تقویت پہنچی۔ انیسویں صدی کے آواخر سے عربی اور ترکی میں ایسی کتابیں اور جرائد بھی شائع ہونے لگے تھے، جن میں اسلام اور مشرق کی عظمت اور برتری کے حوالہ سے عیسائیت اور مغرب کی مخالفت کی جاتی تھی [۴۵]۔ اسی عرصہ میں دنیائے اسلام میں سید جمال الدین افغانی کے ایسے خیالات بہت مقبول ہوئے۔ بعد میں محمد عبدہٗ، رشید رضا، نامق کمال اور عبدالرحمٰن الکواکبی نے مغرب کی اندھی تقلید اور نری مغربیت کی مدلل مخالفت کی [۴۶]۔ ان مفکرین میں کسی نے مغربیت کے تعمیری اور صحت مند عناصر اور رجحانات کو ناپسند نہیں کیا۔ تقریباً سب ہی ایسے عناصر کی تائید و حمایت میں رہے اور انھیں اختیار کرنے میں پس و پیش نہیں کیا۔ لیکن مغرب کے وہ تصورات اور نظریات اور ضابطۂ حیات، جو اسلام اور مشرقی تہذیب کی روایات کے برعکس تھے اور جن کو اختیار کر کے مسلمان

---

[۴۲] سی۔ای۔ڈان، تصنیف مذکور، ص ۱۲۶ [۴۳] ایضاً، ص ۱۲۷ - ۱۲۸ [۴۴] ای آئی جے روزنتھال "Islam in the Modern National State." ص ۴۱۔ [۴۵] ڈان تصنیف مذکور، ص ۱۲۹ [۴۶] تفصیلات کے لیے: ایضاً، ص ۱۳۰ - ۱۴۰؛ دنیز، روزنتھال، تصنیف مذکور، ص ۳۸ - ۴۰۔

اور دنیائے اسلام اپنے تشخص اور اپنے ملی مزاج سے دور ہو جاتے، ان کی تنقید اور مخالفت کا نشانہ بنے۔

ہندوستان کے مسلمانوں میں بھی یہ نقطۂ نظر اور رویہ عام رہا۔ یہاں مسلمانوں نے انگریزی زبان اور مغربی تعلیم سے گریز، ایک عرصہ تک محض اس لیے کیا کہ وہ ان انگریزوں اور ان سے متعلق ہر چیز کے خلاف، جنھوں نے ان کی سیاسی بساط الٹ کر رکھ دی تھی، اپنے شدید اور مشتعل جذبات جلد سرد اور نرم نہ کر سکے۔ انیسویں صدی کے آغاز میں مسلمانوں کے مغربی علوم سیکھنے اور انگریزی زبان پر عبور حاصل کر لینے کی متعدد روایات بھی ملتی ہیں۔ لارڈ میکالے کی قرارداد (۱۸۳۵ء) سے کئی سال قبل انھوں نے اپنی قوم کے لیے انگریزی تعلیم کے حصول کی خواہش کا اظہار بھی کیا۔ شاہ عبد العزیز سے جب مسلمانوں نے انگریزی زبان پڑھنے کے بارے میں فتویٰ طلب کیا، تو انھوں نے از روئے مذہب اسے جائز قرار دیا[۴۷]، لیکن بہر حال تہذیبی اور سیاسی نقطۂ نظر سے، ان کے نزدیک فرنگیوں کے زیر تسلط ہندوستان "دارالحرب" تھا[۴۸]۔ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی برطانوی اقتدار کے خلاف عام مسلمانوں کی شدید نفرت کا اظہار تھا۔ بعد میں ردّ عیسائیت کی تحریک انھی مخالفانہ جذبات کی ایک شدید صورت تھی، جو حکومتِ برطانیہ کے خاتمہ تک جاری رہی۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں عیسائیت کیخلاف دنیائے اسلام میں بڑے پیمانہ پر مناظراتی ادب کے وجود میں آنے کا بھی یہی پس منظر تھا۔ رحمت اللہ کیرانوی کی تصنیف "اظہار الحق" اس سلسلہ کی سب سے اہم تصنیف ہے، جس کے اثرات ہندوستان سے باہر دنیائے اسلام کے دیگر ممالک، خصوصاً ترکی میں ظاہر ہوئے[۴۹]۔ ۱۸۵۷ء کے بعد کے ہندوستان میں سید احمد خاں کے متوازی علماء کا

---

[۴۷] "فتاویٰ عزیزیہ"، ج ۱، ص ۱۸۶۔ [۴۸] ایضاً، ج ۱، ص ۱۷

[۴۹] ڈان، تصنیف مذکور، ص ۱۲۹؛ یہ ۱۸۶۷ء میں قسطنطنیہ میں عربی میں شائع ہوئی اور بہت جلد اس کا ترجمہ ترکی زبان میں ہو گیا، ایضاً۔ پھر اسے دیگر متعدد زبانوں میں منتقل کیا گیا، امداد صابری "آثار رحمت" ص ۲۸۳؛ ہندوستان میں ردّ عیسائیت کی تحریک کیلئے اسی مصنف کی تصنیف "فرنگیوں کا جال" معلوماتی ہے؛ نیز مناظراتی ادب کیلئے: راقم "تحریک آزادی میں اردو کا حصہ"۔

نقطۂ نظر مغربیت کے معاملہ میں خاصہ متشددانہ رہا۔ اگرچہ سید احمد خاں کی تمام تر وفاداریاں اسلام اور مسلمانوں کے ساتھ وابستہ تھیں اور وہ مغربی تعلیم و تہذیب کو مکمل طور پر اختیار نہیں کرنا چاہتے تھے، لیکن ان کی شہرت، ان کے کاموں اور تحقیقی مقاصد سے لاعلمی کے باعث زیادہ تر ایک انگریز حکومت کے وفادار اور مغرب پسند کی حیثیت سے ہوئی۔ اس کا بنیادی سبب بھی یہی تھا کہ مسلمانوں کا وہ طبقہ، جو انگریزوں اور مغربیت کا شدید مخالف تھا، سید احمد خاں کے اس جانب معمولی جھکاؤ کو بھی برداشت نہ کر سکا۔ دیوبند، ندوہ، فرنگی محل سے وابستہ متعدد علمائے علم اور تہذیب کے باب میں سید احمد خاں کے متوازی خیالات کی نمائندگی کرتے تھے۔ مسلمانوں میں جدید تصورات اور رجحانات اور تہذیب مغرب کی سب سے شدید اور مؤثر مخالفت اکبر الہ آبادی اور ابو الکلام آزاد نے کی۔ ان میں سے آزاد کا اثر، ان کے مجلہ "الہلال" کے زمانۂ ادارت میں مسلمانوں کے اعلیٰ اور باشعور طبقہ پر بہت گہرا تھا اور اکبر اپنی ظریفانہ شاعری کی وجہ سے مسلمانوں کے متوسط طبقہ میں خاصے مقبول تھے۔ اکبر نے زیادہ تر نئی اور انگریزی تعلیم، تعلیم نسواں اور عورتوں کی بے پردگی جیسے رجحانات کی مخالفت میں اشعار لکھے۔ یہ رجحانات اس وقت مغربی تہذیب کے نمائندہ مظاہر میں شمار کیے جاتے تھے۔ مغربی تہذیب کی مخالفت اردو میں شائع ہونے والے بعض جرائد، مثلاً "الارشاد" (امرتسر)، نے بھی مستقل مزاجی سے کی۔ اس موضوع پر متعدد تصانیف بھی شائع ہوئیں، جن کا مقصد قوم کو ہر حال مغربیت سے دور کرنا تھا۵۔

عام مسلمانوں میں یہ مخالفت اور گریز پائی قدیم روایات سے اپنی وابستگی، مشرقی تہذیب سے لگاؤ اور عیسائیت اور غیر ملکی تسلط کے خلاف ان کے جذبات کے باعث تھی، لیکن یہ مخالفت عام مسلمانوں میں اپنی تاثیر و مقبولیت کے باوجود مغربیت کے اس سیلاب کو روک نہ سکی اور نئے تشکیل پاتے ہوئے معاشرہ کے لیے کوئی ٹھوس اور مثبت

۵۔ کوئی اعلان جنگ مقصود نہیں تھا، عبداللہ یوسف علی "Muslim Culture and Religious Thought." مشمولہ: ایل ایس ایس۔ اومالے "Modern India and the West." ص ۴۱۳

نبیا دفراہم نہ کرسکی۔ یہ اعزاز اور امتیاز اقبال کو حاصل ہوا، جنھوں نے اپنی فکر اور اپنے خیالات سے مغربیت سے نفرت اور اس کے خلاف بغاوت کی ایک نئی روح پیدا کر دی اور اس کے مقابلہ میں اسلامی تہذیب اور مشرقیت کی برتری، پاکیزگی اور انسان دوستی کی اقدار کو اجاگر کیا۔ یہ واقعہ ہے کہ بیسویں صدی کے دنیائے اسلام میں اقبال جیسے مغرب بیزار مفکر اور اسلام کے شیدائی نظر نہیں آتے۔ اگرچہ ان کی تعلیم بھی جدید مغربی خطوط پر ہوئی تھی اور انھوں نے ایک خالص ہندوستانی ماحول میں زندگی گزاری تھی اور ان کا ضمیر اس سرزمین کی خاک سے تیار ہوا تھا[۵۱]، جہاں جدید تعلیم پانے والے اکثر نوجوان مغربیت میں رنگ جاتے ہیں اور اگر ان نوجوانوں کو یورپ کے جدید تعلیمی مراکز میں تعلیم حاصل کرنے اور مغربی تہذیب کے سمندر میں غوطہ لگانے کے ایسے مواقع مل جاتے ہیں، جو اقبال کو نصیب ہوئے تو وہ مغرب کی تقلید اور اس کے تصورات و اقدار اور تمدن کے پُرجوش حامی اور داعی بن جاتے ہیں، لیکن اقبال مغربی تہذیب اور مغربی تعلیم کی، بھٹی میں سے سونا، بن کر نکلے تھے۔

اقبال کے قیام یورپ کا زمانہ ان کے ذہنی اور روحانی ارتقا کی ایک اہم منزل ہے۔ اس عرصہ میں انھیں تہذیبِ مغرب کے مشاہدہ اور اس کے عیوب و نقائص کو جانچنے اور ان کا تہذیب اسلامی سے موازنہ کا موقعہ ملا۔ یورپ میں انھیں تہذیبِ یورپ کی زرپسندی اور کم ظرفی نے بھی متنفر کر دیا[۵۲]۔ اس عرصہ میں قیام لندن کے دوران انھوں نے اسلامی دین و تمدن پر خطبات کا سلسلہ بھی شروع کیا، جن کے موضوعات: اسلامی تصوف، اسلامی جمہوریت، اسلام اور عقل انسانی اور مسلمانوں کا اثر تہذیب یورپ پر تھے[۵۳]۔ وہاں رہ کر مشاہدۂ تہذیب اور تقابلی مطالعہ کے نتیجہ میں اقبال میں جو سب سے بڑا انقلاب آیا، وہ ان کا مغربی تصورات اور فلسفہ و تصوف اور وطنی قومیت سے متنفر ہو کر ذہنی اور قلبی طور پر

۵۱: میں اصل کا خاص سومناتی   آبا میرے لاتی و مناتی
تو سید ہاشمی کی اولاد   مری کفِ خاک برہمن زاد

۵۲: شیخ عبد القادر، "نذر اقبال" مرتبہ محمد حنیف شاہد، ص ۱۲۴۔ ۵۳: جاوید اقبال "زندہ رود" ج ۱، ص ۱۲۴

اسلامی تعلیمات کی طرف رجوع کرنا تھا۔ ان کی شاعری بھی قیام یورپ کے اثرات سے متاثر ہوئی۔ بلکہ ممکن ہے وہ یورپ نہ جاتے تو ان کی زندگی اور شاعری کا رُخ کچھ اور ہوتا۔ بہرحال یورپ سے واپسی کے بعد ان کی شاعری اور فکر ایک حیات تازہ کا پیغام بن گئی۔ اور یورپی تہذیب کی روح تک پہنچنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ انھوں نے اسلام کی بنیادی روح کو جدید یورپی خطوط اور جدید خیالات کی روشنی میں پیش کیا، بلکہ انھیں اعتراف رہا ہے کہ ان کے فلسفہ کی ہیئت مغربی تھی ۵۴۔ جدید مغربی تعلیم نے دنیائے اسلام میں ان سے زیادہ مختلف دانشور پیدا نہیں کیا، اور اس صدی میں اہل نظر افراد میں کوئی ایسا نہیں، جس نے مغربی تہذیب و افکار کا اتنی گہری نظر سے مطالعہ کیا ہو ۵۵ اور اس قدر شدت کے ساتھ ان پر تنقید کی ہو۔ مسلمانوں کے مذہبی قدامت پرست طبقہ کا ردعمل بھی ایسا ہی تھا۔ لیکن اس کے مقابلہ میں اقبال کا طرزِ عمل مختلف ہے۔ ایک تو اقبال نے مشرقی تہذیب و تمدن اور مسلمانوں کی کمزوریوں اور کوتاہیوں سے نظریں نہیں چرائیں۔ ان کے کلام میں اس قسم کے بکثرت اشعار ملتے ہیں:

ضمیر مغرب ہے تاجرانہ ضمیر مشرق ہے راہبانہ
وہاں دگرگوں ہے لحظہ لحظہ یہاں بدلتا نہیں زمانہ

غلام قوموں کے علم و عرفاں کی ہے یہی رمز آشکارا
زمین اگر تنگ ہے تو کیا ہے فضائے گردوں ہے بیکرانہ

خبر نہیں کیا ہے نام اس کا خدا فریبی کہ خود فریبی
عمل سے فارغ ہوا مسلماں بنا کے تقدیر کا بہانہ

مغرب کی خصوصاً علم و حکمت میں، برتری کے وہ ہمیشہ معترف رہے۔ انھیں وہ مسلمانوں کی کھوئی ہوئی میراث سمجھتے تھے، جسے واپس لینا، ان کے خیال میں مسلمانوں پر لازم ہے:

حکمت اشیا فرنگی زاد نیست
اصل او جز لذت ایجاد نیست

نیک اگر بینی مسلماں زادہ است
ایں گہر از دست ما افتادہ است

---

۵۴ این میری شمبل، "Gabriel's Wing." ص ۳۱۶ ۵۵ "میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفہ کے مطالعہ میں گزری ہے اور یہ نقطۂ خیال ایک حد تک طبیعت ثانیہ بن گیا ہے۔ دانستہ یا نادانستہ میں اس نقطۂ نگاہ سے حقائق اسلام کا مطالعہ کرتا ہوں اور مجھ کو بارہا اس کا تجربہ ہوا ہے کہ اردو میں گفتگو کرتے ہوئے میں اپنے مافی الضمیر کو اچھی طرح ادا نہیں کر سکتا" مکتوب بنام صوفی غلام مصطفےٰ تبسم، مورخہ ۲ ستمبر ۱۹۲۵، مشمولہ "اقبال نامہ" ج ۱، ص ۴۷

چوں عرب اندر اروپا پر کشاد علم و حکمت را بنا دیگر نہاد
دانہ آں صحرا نشیناں کاشتند حاصلش افرنگیاں برداشتند

مگر وہ علم کے موتی کتابیں اپنے آبا کی جو دیکھیں انکو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سیپارہ

اقبال کو یہ ملال تھا کہ جو علم و حکمت ان کے آباؤ اجداد سے منسوب تھا، وہ اب یورپ کی ملکیت ہے۔ اقبال یہ چاہتے تھے کہ مسلمان کم از کم مغربی علم و دانش سے آگاہ ہوں، اس طرح ان کی مراجعت ان کی اپنی تہذیب کی طرف ہو گی، کیونکہ مغربی علم و حکمت اور علوم و فنون کا سلسلہ مسلمانوں سے جا ملتا ہے۔ اس اعتبار سے مغربی تہذیب اسلامی تہذیب کے لیے کوئی خطرہ نہیں، بلکہ مسلمانوں کی بیداری کا ذریعہ بنے گی۔ ان کے خیال میں دنیائے اسلام میں مغربی تہذیب کی رو انگریزی تسلط کے ساتھ آئی تھی اور وہ کہتے تھے کہ یہ ڈرنے کی چیز نہیں، بلکہ وہ اس سے استفادہ کر سکتے ہیں[۵۶]۔ اس لحاظ سے وہ چاہتے تھے کہ مسلمان مغرب کے صحت مند رجحانات کو قبول کریں اور اپنی فرسودہ خیالی ترک کر دیں۔ اس مقام پر وہ مغربی تہذیب سے زیادہ ان افراد پر نکتہ چینی کرتے ہیں، جو محض فرسودگی میں مبتلا ہیں:

فردوس جو تیرا ہے کسی نے نہیں دیکھا افرنگ کا ہر قریہ ہے فردوس کی مانند

خود اقبال کے ذہنی ارتقا پر مغربی اثرات کا بڑا دخل تھا۔ مغربی علم و حکمت کے غائر مطالعہ کے علاوہ متعدد مغربی مفکرین کے خیالات سے انھوں نے اپنی فکر کی آبیاری کی تھی۔ یہاں تک کہ چند مغربی مفکرین کے خیالات اور فکر اقبال میں حد درجہ مماثلت نظر آتی ہے[۵۷]۔ اس کے علاوہ اقبال تہذیب و فکر مغرب کے مثبت پہلوؤں اور نیک اثرات کے قائل تھے:

---

[۵۶] "اقبال کے حضور"، ج ۱، ص ۲۸۵۔ [۵۷] تفصیلات کے لیے: شمیل، تصنیف مذکور، ص ۳۲۰-۳۳۳؛ بشیر احمد ڈار "Inspiration from the West." مشمولہ: حفیظ ملک "Iqbal, Poet Philosopher of Pakistan." ص ۱۸۷-۲۱۰۔

قوت مغرب نہ از چنگ و رباب
نے ز رقص دختران بے حجاب
قوت افرنگ از علم و فن است
از ہمیں آتش چراغش روشن است

انھیں اعتراف تھا کہ ہیگل، گوئٹے اور ورڈز ورتھ سے انھوں نے بہت کچھ سیکھا ہے۔ ہیگل اور گوئٹے نے اشیا کی باطنی حقیقت تک پہنچنے میں ان کی رہنمائی کی، ورڈز ورتھ نے طالب علمی کے زمانہ میں انھیں دہریت سے بچا لیا اور ساتھ ہی ساتھ بیدل اور غالب نے انھیں یہ سکھایا کہ مغربی شاعری کی اقدار اپنے اندر سمو لینے کے باوجود، اپنے جذبہ اور اظہار میں مشرقیت کی روح کیسے زندہ رکھیں[۵۸]۔ گوئٹے کے بارے میں انھوں نے مزید اعتراف کیا کہ وہ ان کے رہنماؤں میں سے تھا۔ اقبال اگرچہ انگریزی زبان کے متعدد شعراء کو پسند کرتے تھے، لیکن ان کی زیادہ دل چسپی جرمن ادب میں رہی، کیونکہ اس میں مشرق کی روح سرایت کیے ہوئے تھی۔ چونکہ گوئٹے ان میں اس لحاظ سے سب سے ممتاز ہے اور اس نے اپنے 'دیوان مغربی مشرقی' سے جرمن ادب میں مشرقی تحریک کو تقویت دی ہے، اس لیے اقبال گوئٹے کے زیادہ مداح تھے۔ البتہ ہیگل کے نظام فکر سے وہ بعد میں دور سے دور تر چلے گئے[۵۹]۔

اقبال اگرچہ مغرب اور اہل مغرب کے صحت مند رجحانات اور افکار کے معترف رہے اور ابتداً اس کی کمزوریوں اور کوتاہیوں پر ان کی تنقید شدید نہیں تھی، لیکن بتدریج ان کا رویہ ترش اور سخت ہوتا گیا، یہاں تک کہ اپنے آخری زمانہ کے کلام میں انھوں نے کہہ دیا:

مے از میخانۂ مغرب چشیدم
بجان من کہ درد سر خریدم ..
نشستم با نکویان فرنگی
ازاں بے سوز تر روزے ندیدم

---

[۵۸] "شذرات"، ص ۵۴؛ تفصیلات کے لیے: شمیل، تصنیف مذکور، ص ۳۲۰۔ ۳۲۳؛ ڈار، تصنیف مذکور، ص ۱۸۷۔ ۲۱۰؛ غالب اور بیدل اور مشرقی فلاسفہ سے اثر پذیری کے لیے: عبدالحمید کمالی، "Heritage of the Islamic Thought." مشمولہ: حفیظ ملک، تصنیف مذکور، ص ۲۱۱۔ ۲۴۲، و نیز شمیل، تصنیف مذکور، ص ۳۲۵۔ ۳۲۳

[۵۹] شمیل، تصنیف مذکور، ص ۳۱۶

یورپ میں اپنے قیام اور مطالعہ کے دوران اقبال نے مغربی تہذیب کے عناصر ترکیبی اور اس کے کمزور پہلوؤں کا جو بغور مشاہدہ کیا تھا، اس کے توسط سے انھوں نے اس فساد کی تہہ تک پہنچنے کی کوشش کی تھی، جو اس کی مادیت پرستی اور مذہبی، روحانی اور اخلاقی اقدار سے اہل مغرب کی بغاوت کی وجہ سے اس میں شامل ہو گیا تھا۔ اس کی ایک وجہ، جس کی تہہ تک اقبال پہنچے تھے، یہ بھی تھی کہ مغربی تہذیب یونانی اثرات کی مظہر تھی۔ اور ان کی نظر میں اسلام کی اساسی تعلیمات یونانیت کے ایسے ہی خلاف ہیں، جیسے عبرانی پیغمبر۔ لہٰذا کسی ایسی تہذیب کو، جو یونانیت آمیز ہو، وہ پسند نہ کرتے تھے[۶۰]۔ ان کی تو یہ بھی خواہش تھی کہ جس یونانیت نے مدتوں روح اسلام کو جامد کیے رکھا، اس سے یورپ بھی چھٹکارا حاصل کر لے اور یہ سرزمین بھی پیغمبرانہ تعلیمات سے معمور ہو[۶۱]۔

اقبال نے اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ اب وہ دور نہیں کہ یورپ کے افکار دنیائے اسلام سے متاثر ہوں۔ بلکہ اب تو ذہنی طور پر دنیائے اسلام تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اقبال اسے برا نہیں سمجھتے تھے، کیونکہ ان کے خیال میں مغربی تہذیب اسلامی تہذیب ہی کے بعض پہلوؤں کی توسیع ہے۔ لیکن اقبال کو یہ خطرہ تھا کہ کہیں دنیائے اسلام محض اس کی ظاہری آب و تاب ہی میں اسیر نہ ہو جائے اور اس کی باطنی صفات تک نہ پہنچ سکے[۶۲]۔ اور اس قلب و نظر کے اس فساد میں مبتلا نہ ہو جائے، جس میں یورپ مبتلا ہے۔ انھوں نے اس فساد کو، جو اس تہذیب میں بہت فروغ پا گیا تھا، آلودگی و ناپاکی پر محمول کیا ہے:

فساد قلب و نظر ہے فرنگ کی تہذیب — کہ روح اس مدنیت کی رہ سکی نہ عفیف
رہے نہ روح میں پاکیزگی تو ہے ناپید — ضمیر پاک و خیال بلند و ذوق لطیف

اقبال کے خیال میں مغربی تہذیب کی سب سے بڑی خرابی اس کا بے دین ہونا ہے۔ یہی اس کا عیب ہے، جس کی وجہ سے تمام اخلاقی برائیاں اور انتشار پیدا ہو رہا ہے۔ اگر روحانی اور اخلاقی صفات اس میں موجود ہوتیں تو پھر یہ کیفیت نہ ہوتی:

یورپ از شمشیر خود بسمل فتاد — زیر گردوں رسم لادینی نہاد

---

[۶۰] ایضاً، ص ۳۱۸۔ [۶۱] ایضاً۔ [۶۲] "خطبات" ص،

آہ یورپ زیں مقام آگاہ نیست   چشم او منور بنور اللہ نیست
او نداند از حلال و حرام   حکمتش خام است و کارش ناتمام

وہ سمجھتے تھے کہ مغرب نے تہذیب کو مصنوعی اور مادی رنگ دیکر اس کا رشتہ روحانی قدروں سے توڑ دیا ہے:

تاریک ہے افرنگ مشینوں کے دھوئیں سے   یہ وادیٔ ایمن نہیں شایانِ تجلّی

اور اس کا مشغلہ اور مقصد تجارت اور سوداگری بن کر رہ گیا ہے:

شیوۂ تہذیب نو آدم دری است   پردۂ آدم دری سوداگری است

وہ حکمت ناز تھا جس پر خردمندان مغرب کو   ہوس کے پنجۂ خونیں میں تیغ کارزاری ہے

بظاہر اس تہذیب میں دلکشی، حسن اور تعمیر و ترقی کے متعدد عناصر و مناظر نظر آتے ہیں۔ لیکن اقبال کے خیال میں ان کے پس پشت انسانیت کے لیے سوائے تاریکی، خود غرضی اور وحشت و بربریت اور کچھ نہیں ہے:

یورپ میں بہت روشنیٔ علم و ہنر ہے   حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات
رعنائیٔ تعمیر میں رونق میں صفا میں   گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بنکوں کی عمارات
ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے   سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگ مفاجات
یہ علم یہ حکمت یہ تدبر یہ حکومت   پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مساوات
بیکاری و عریانی و مے خواری و افلاس   کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات
وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہو محروم   حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات

نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیب حاضر کی   یہ صناعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے

اقبال کو یہ یقین تھا کہ یہ تہذیب جو ٹھوس اور صحت مند بنیادوں کے بجائے کھوکھلی اور ظاہری بنیادوں پر استوار ہے اور اگرچہ اپنی عمر و تاریخ کے لحاظ سے جواں سال و نو عمر ہے لیکن زیادہ عرصہ تک باقی نہ رہ سکے گی:

ہے نزع کی حالت میں یہ تہذیب جواں مرگ

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہو گا

وہ فکر گستاخ جس نے عریاں کیا ہے فطرت کی طاقتوں کو
اسی کی بے تاب بجلیوں سے خطر میں ہے اس کا آشیانہ

اقبال کے خیال میں مغربی تہذیب کی تباہی کا ایک سبب یہ بھی ہو گا کہ خود اس پر عمل کرنے والے اس کے مقتضیات کے خلاف عمل کرتے ہیں [۶۳]۔ جو تہذیب کہ خود اپنی موت آپ مر رہی ہو، اقبال کہتے ہیں کہ وہ اقوام مشرق کو کیوں کر زندگی دے سکتی ہے:

زندہ کر سکتی ہے ایران و عرب کو کیوں کر یہ فرنگی مدنیت کہ جو ہے خود لب گور

چونکہ تہذیب نو نے عہد حاضر کو فساد قلب و نظر اور تباہی و بربادی کے سوا کچھ نہیں دیا، اس لیے اقبال کا پیغام مسلمانوں کے لیے یہ تھا کہ:

عالم ہمہ ویرانہ ز چنگیزی افرنگ معمار حرم باز بہ تعمیر جہاں خیز

یا پھر:

اٹھا نہ شیشہ گران فرنگ کے احساں سفال ہند سے مینا و جام پیدا کر
مقام مرد مسلماں ورائے افرنگ است

اقبال کو یقین رہا کہ اگر کوئی خود شناس ہو تو مغربی تہذیب اس کے لیے نقصان دہ نہیں ہو سکتی۔ وہ اس کے مفید پہلوؤں سے فائدہ اٹھا سکتا ہے:

زہراب ہے اس قوم کے حق میں مے افرنگ جس قوم کے بچے نہیں خوددار و ہنرمند

لیکن اقبال کو یہ طمانیت حاصل نہ ہو سکی۔ وہ جو یہ چاہتے تھے کہ مسلمان مغربی تہذیب سے آگاہ ہوں، تاکہ اس طرح خود اپنی اس تہذیب کی طرف مراجعت کر سکیں، جس سے مغربی تہذیب کی صحت مند بنیادیں استوار ہوئیں۔ مگر مسلمان یا تو سرے سے اس کے یکسر مخالف رہے یا اس کی اندھی تقلید میں مبتلا رہے اور تنقیدی بصیرت سے کام نہیں لیا۔ چنانچہ قدامت پرستوں اور مغربیت کے دلدادہ افراد میں جو نقطۂ نظر کا جو بُعد تھا، وہ برقرار رہا۔

---

[۶۳] مکتوب بنام عبداللہ چغتائی، مشمولہ: "اقبال نامہ" ج ۲، ص ۳۴۸ - ۳۴۹

کہا اقبال نے شیخ حرم سے — تہ محراب مسجد سو گیا کون
ندا مسجد کی دیواروں سے آئی — فرنگی بت کدہ میں کھو گیا کون

دنیائے اسلام میں تجدد کی لہر بھی چونکہ مغربی اثر کے تحت آئی تھی، اس لیے اقبال تجدد کے علمبرداروں سے بھی بدگمان رہے۔ انھیں یہ اندیشہ رہا کہ کہیں تجدید کی انتہا کہیں مغربیت میں ضم نہ کر دے :

لیکن مجھے ڈر ہے کہ یہ آوازۂ تجدید — مشرق میں ہے تقلید فرنگی کا بہانہ

انھوں نے اگرچہ ایک طرف مصطفیٰ کمال کی بعض اصلاحات کو پسند کیا تھا، لیکن اس کے تجدیدی اقدامات کی سطحیت اور یورپ کی بے روح تقلید کی مذمت بھی کی تھی :

مصطفیٰ کو از تجدد می سرود — گفت نقش کہنہ را باید زدود
نو نگردد کعبہ را رخت حیات — گر ز افرنگ آیدش لات و منات
ترک را آہنگ نو در چنگ نیست — تازہ اش جز کہنۂ افرنگ نیست

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی — کہ روح شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

مغربی تعلیم بھی اقبال کی شدید تنقید کا نشانہ بنی۔ اگرچہ وہ خود مغربی تعلیم کے پروردہ تھے، لیکن وہ ان معدودے چند افراد میں تھے، جو اس تعلیمی نظام کے نقائص سے نہ صرف محفوظ رہے، بلکہ اس سے ان کی خود اعتمادی میں اضافہ ہوا اور اسلام کی عظمت و برتری پر ان کا یقین اور پختہ ہو گیا اور وہ اپنے نقد و بصر کے ذریعہ مغربی افکار اور ان کی کمزوریوں اور خامیوں کو گہری نظر سے پرکھنے کے قابل بھی ہو گئے۔ ورنہ مغربی تعلیم یافتہ افراد حقائق کی جستجو اور سوز دروں سے عموماً خالی ہی رہتے ہیں :

جو آنکھ کہ ہے سرمۂ افرنگ سے روشن — پرکار و سخن ساز ہے نمناک نہیں ہے

اقبال کے خیال میں مغربی تعلیم انسان کو دہریت اور مادیت سے قریب اور اخلاق و مروت سے دور کر دیتی ہے :

اور یہ اہل کلیسا کا نظام تعلیم — ایک سازش ہے فقط دین و مروت کے خلاف

اقبال کو ملال تھا کہ مغربی نظام تعلیم نے مسلم نوجوانوں کی معنوی روح کو کچل دیا ہے اور انھیں مردان کار کے بجائے مرد بیمار بنا دیا ہے :

ترا وجود سراپا تجلیٔ افرنگ .. کہ تو وہاں کے عمارت گردوں کی ہے تعمیر
مگر یہ پیکر خاکی خودی سے ہے خالی فقط نیام ہے تو زر نگار و بے شمشیر

اقبال نے جس شد و مد سے مغربیت کا رد کیا ہے اور جس مستقل مزاجی اور تواتر سے اس کے خلاف اپنے جذبات و خیالات بیان کیے ہیں، اس کے لحاظ سے یہ موضوع ان کی فکر و شاعری کا ایک اہم اور بنیادی موضوع بن گیا ہے۔ جدید دنیا نے اسلام کو جن اہم مسائل کا سامنا رہا اور جو اقبال کے نزدیک مسلمانوں کے قومی و ملّی وجود کے لیے بنیادی اہمیت رکھتے تھے اور ان سے کنارہ کشی مسلمانوں کے تشخص کے لیے ضروری تھی، ان میں مغربیت کا مسئلہ بھی تھا۔ ان کی رد مغربیت کی خواہش اور کوشش اس غالب خیال کے ماتحت رہی کہ مسلمان مغربیت میں مبتلا ہو کر اپنے قومی ورثہ اور ملّی تشخص سے دور ہوتے چلے جائیں گے اور یہ ان کے وجود کے لیے نقصان دہ ہو گی۔

مسئلہ فلسطین

بیسویں صدی کے بین الاقوامی اور بالخصوص دنیائے اسلام کے سیاسی مسائل میں مسئلہ فلسطین بہت اہمیت رکھتا ہے [۱] دنیائے اسلام میں یہ نہ صرف ایک جذباتی بلکہ وقت کے اہم ترین سیاسی مسئلہ کے طور پر ابھرا ہے [۲] اور اس مسئلہ نے اسلامی تشخص کی بنیادوں کو دعوتِ مقابلہ دی ہے [۳] اقبال کے دور میں اسے شدت اور اہمیت حاصل

---

[۱] اس مسئلہ پر اچھی تصانیف کا ایک بڑا ذخیرہ موجود ہے، اقبال کے دور تک ابھرنے والے مسائل کا شاید سب سے اچھا جائزہ: اسٹرینج، جی۔ ایل "Palestine Under the Muslims." اور پولک، ڈبلیو۔ آر "Back Drop to Tragedy." میں ہے۔

[۲] موجودہ دور میں مشرق وسطیٰ کی سیاست کا بڑا انحصار مسئلہ فلسطین پر ہے اور مشرق وسطیٰ کے تمام ممالک کی داخلہ اور خارجہ سیاست اس سے متاثر ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ آج فلسطین کا مسئلہ اتنا نازک ہو گیا ہے کہ تمام عالمی سیاست پر اس کے اثرات مرتب ہو رہے ہیں۔

[۳] ادشن والڈ، ڈبلیو۔ ایل "Arab Muslims and the Palestine Problem." ص ۲۸۰

ہو چکی تھی۔ اور اس پر دنیائے اسلام کے جذبات بہت مشتعل تھے۔

یہ مسئلہ بیسویں صدی کے ربع اول میں اس وقت ابھرا تھا، جب ملت اسلامیہ کا زوال اپنی انتہا پر تھا۔ دنیائے اسلام کی سب سے بڑی اور مستحکم مملکت سلطنتِ عثمانیہ مغربی طاقتوں کے نرغہ میں گھری ہوئی تھی۔ ۱۹۲۴ء میں خلافت ختم ہو چکی تھی اور اسی کے ساتھ دنیائے اسلام کی مرکزیت کے احساس پر بھی کاری ضرب پڑی تھی۔ پہلی جنگ عظیم کے دوران برطانیہ نے عربوں اور یہودیوں سے متضاد وعدے کر رکھے تھے۔ ترکی سے عرب علاقوں کی علیحدگی کی کوششوں میں انگریزوں نے ترکی کے خلاف عربوں کی بغاوت میں شریف حسین والیٔ مکہ سے جو بغاوت کی سربراہی کر رہا تھا، عرب علاقوں کی آزادی اور ہاشمی خلافت کی بحالی کا[4] اور "اعلان بالفور" (Balfour Declaration) کے ذریعہ فلسطین میں "یہودیوں کے قومی وطن" کا وعدہ کیا[5] لیکن اس دوران خود اتحادیوں کے مابین سلطنتِ عثمانیہ کو اپنے اپنے مفادات کے منطقوں میں تقسیم کرنے کے لیے ایک "عہد نامۂ سائیکس پیکو" (Sykes-Picot) طے پایا[6]۔ فلسطین، جو سلطنتِ عثمانیہ میں ولایتِ شام کا حصہ تھا، موخر الذکر "عہد نامہ" کے ماتحت آتا تھا، چنانچہ ۱۹۱۷ء میں برطانیہ کی افواج جنوبی فلسطین میں داخل ہوئیں اور پھر یروشلم پر قبضہ کر لیا۔

اس کے بعد فلسطین عملاً برطانیہ کے زیرِ اقتدار آ گیا[7]۔ ۲۴ جولائی ۱۹۲۲ء کو جمعیتِ

---

[4] اس سلسلہ میں شریف حسین اور ہنری میک ماہن کے درمیان جو مراسلت ہوئی، اس کے لیے انتونیس، جارج "The Arab Awakening." ضمیمہ الف، ص ۴۱۳-۴۲۶

[5] کرک، "A Short History of the Middle East." ص ۱۵۰ و بعدہٗ؛ دنیز "کیمبرج" ج ۱، ص ۳۹۱؛ اس سے ان کا مقصد جرمنی اور آسٹریا میں یہودی عناصر سے پہلی جنگ عظیم میں تعاون حاصل کرنا تھا ـــــ انتونیس، تصنیف مذکور، ص ۲۶۱-۲۶۲

[6] مشمولہ: ایضاً، ضمیمہ ب، ص ۴۲۸-۴۳۰

[7] پوراتھ، ڈائی "The Emergence of the Palestinian-Arab National Movement, 1918-29" ص ۵۱-۵۲

اقوام نے برطانوی "نگرانی" کی منظوری دے دی ۸؎ چنانچہ ۲۹ ستمبر ۱۹۲۳ء کو برطانیہ نے باقاعدہ طور پر اقتدار سنبھال لیا ۹؎ چونکہ 'اعلان بالفور' کی رو سے فلسطین کو یہودیوں کا مستقر قرار دیا گیا تھا، اس لیے دنیا کے مختلف علاقوں سے یہودی فلسطین میں داخل ہو کر اپنی بستیاں بسانے لگے۔ وہاں کے مسلمان ان کی روز افزوں تعداد سے خائف تھے ۱۰؎۔ ۱۹۱۹ء، ۱۹۲۸ء، ۱۹۲۹ء، ۱۹۳۳ء اور ۱۹۳۹ء میں عربوں اور یہودیوں کے مابین خوں ریز فسادات ہوئے ۱۱؎ ۱۹۳۹ء میں لندن میں ایک مصالحتی بات چیت ہوئی ۱۲؎ لیکن عربوں اور یہودیوں میں کوئی سیاسی مفاہمت نہ ہو سکی۔ یہودیوں کی خفیہ انجمنوں نے دہشت اور تشدد کی کارروائیاں شروع کر دیں اور نظام حکومت معطل کر دیا ۱۳؎

۸؎ "کیمبرج" ج ۱، ص ۵۷۴

۹؎ پورانتھ، تصنیف مذکور، ص ۱۲۳

۱۰؎ پہلی جنگ عظیم کے وقت وہاں ان کی آبادی ساٹھ ہزار کے لگ بھگ تھی، ۱۹۲۸ء میں ڈیڑھ لاکھ ہو گئی کرک، تصنیف مذکور، ص ۱۵۹؛ اور ۱۹۳۹ء میں چار لاکھ تک پہنچ گئی۔ ہر سال ساٹھ ہزار کی تعداد میں یہودی وہاں آ کر آباد ہو رہے تھے۔ تفصیلات کے لیے: ایضاً، ص ۱۸۳؛ انتونیس، تصنیف مذکور، ص ۴۰۸

۱۱؎ کرک، تصنیف مذکور، ص ۱۸۳، ۱۸۷؛ پورانتھ، تصنیف مذکور، ص ۶۲، ۱۳۱، ۱۳۴، ۲۶۸ - ۲۷۱، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۰۳، ۳۰۸، ۳۰۹

۱۲؎ کرک، تصنیف مذکور، ص ۱۸۸

۱۳؎ تفصیلات کیلئے: متعدد تصانیف؛ ذیز مرحل یلیین "فلسطین: ایک البمۃ" (کراچی، ۱۹۸۰ء) ص ۲۱، ۱۲۳ و بعدہ؛ اس صورت حال کے نتیجہ میں حکومت برطانیہ نے فلسطین میں دو ریاستوں: عرب اور اسرائیل کے قیام کا اعلان کر دیا۔ فلسطین میں برطانوی اقتدار ۱۹۴۸ء میں ختم ہو گیا اور اسی سال ۱۴ مئی کے ایک اعلان کی رُو سے وہاں یہودیوں کی ایک خود مختار حکومت اسرائیل کے نام سے قائم کر دی گئی۔ "کیمبرج" ج ۱، ص ۵۸۳: تفصیلات کیلئے اینڈریوز، فینی "The Holy Land Under Mandate."

انتونیس، تصنیف مذکور، ص ۳۶۸ - ۴۱۲

عربوں کے لیے یہ ایک انتہائی پریشان کن مسئلہ تھا۔ ایک ایسی سرزمین، جس پر ان کا دیرینہ حق تھا، اب غیر ملکی یہودیوں سے آباد ہو رہی تھی۔ اب وہ متعدد معاشی اور سیاسی مسائل کا شکار ہوتے جا رہے تھے۔ پھر فلسطین کو قبلۂ اوّل بیت المقدس کی وجہ سے ایک مذہبی اور قومی حیثیت بھی حاصل تھی، جسے وہ کسی بھی حالت میں نظر انداز نہیں کر سکتے تھے۔ اس اعتبار سے عرب مسلمانوں کے علاوہ دنیائے اسلام کے جذبات بھی اس بارے میں مضطرب ہو رہے تھے۔ فلسطین کے مسلمانوں نے جنوری ۱۹۲۲ء میں "سپریم مسلم کونسل" کے نام سے ایک تنظیم قائم کی تھی، جس کے سربراہ امین الحسینی تھے[۱۴]۔ ۱۹۲۱ء سے ۱۹۳۷ء تک وہ فلسطین کے مفتیٔ اعظم بھی رہے۔ انھوں نے برطانیہ اور یہودیوں کے خلاف جس شدت سے تحریک چلائی، اس نے انھیں فلسطین کا مردِ آہن بنا دیا۔ فلسطین کے مسائل کی جانب دنیائے اسلام کی توجہ حاصل کرنے میں انھیں خاصی کامیابیاں حاصل ہوئیں۔ اس مقصد کے لیے انھوں نے بعض اسلامی ممالک کو وفود بھی بھیجے[۱۵]۔ دنیائے اسلام کے متعدد ممتاز راہنماؤں سے ان کے قریبی روابط تھے۔ ہندوستان کے مسلم رہنماؤں سے بھی ان کا رابطہ استوار تھا۔ وہ ہندوستانی مسلمانوں کو یہودیوں کے خطرات سے آگاہ کرنے اور فلسطین میں ایک اسلامی یونیورسٹی اور کتب خانہ قائم کرنے کے لیے چندہ جمع کرنے ۱۹۳۳ء میں ہندوستان آئے تھے[۱۶]۔ اقبال سے ان کے دوستانہ روابط رہے۔ اقبال انھیں مشورے بھی دیتے رہتے تھے[۱۷]۔

---

[۱۴] اس اعتبار سے امین الحسینی فلسطین کے تمام مسلمانوں کے سربراہ بھی سمجھے جاتے تھے۔ پورات، تصنیف مذکور، ص ۱۹۴؛ ان کی سرگرمیوں کے تفصیلی جائزہ کے لیے: ایضاً، ص ۱۸۴ - ۲۰۷ و بعدہٗ۔

[۱۵] جیسے ہندوستان اور حجاز کو ____ ایضاً، ص ۲۰۵ - ۲۰۷

[۱۶] اور لاہور میں قیام کیا تھا۔ بحوالہ مکتوب اقبال بنام غلام رسول مہر، مورخہ ۲ر اکتوبر ۱۹۳۳ء، مشمولہ: "انوار اقبال"، ص ۱۰۸؛ و نیز حمزہ فاروقی "سفر نامۂ اقبال"، ص ۱۹۴

[۱۷] مثلاً مکتوب اقبال بنام عطیہ فیضی، مورخہ ۲۹ر مئی ۱۹۳۳ء مشمولہ: "انگریزی تحریریں"، ص ۱۰

ہندوستانی مسلمانوں کے لیے فلسطین کا مسئلہ فلسطینی مسلمانوں سے ملی اخوت اور مقامات مقدسہ کی وجہ سے تشویشناک تھا۔ وہ عرب مسلمانوں کی طرح فلسطین کی سیاسی صورتِ حال سے مضطرب تھے اور جب فلسطین میں یہودیوں کی خفیہ تنظیمیں مسلمانوں کے خلاف تشدد پر اُتر آئیں اور مسلم کش فسادات ہونے لگے تو ان کے نتیجہ میں ان کے جذبات کے اشتعال کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ انھیں ان حالات کا بخوبی احساس تھا، جن کے نتیجہ میں یہودی فلسطین میں آ کر آباد ہو رہے تھے۔ اس بنا پر انگریزوں کے خلاف ان کے جذبات کا مزید بھڑکنا یقینی تھا۔ چنانچہ انھوں نے حکومت برطانیہ کی مذمت میں متعدد مقامات پر جلسے منعقد کیے، احتجاجی قراردادیں منظور کیں اور فلسطینی مسلمانوں سے ہمدردی کی ایک عام فضا پیدا ہو گئی۔ اس وقت مسلمانوں کی قومی اور سیاسی جماعتوں میں محض مسلم لیگ ایک منظم اور فعال جماعت کی صورت میں قومی مسائل کے حل کے لیے مصروف عمل تھی۔ اس نے فلسطین کے مسئلہ پر نہایت مستعدی سے اپنے ردعمل کا اظہار کیا [۱۸]

اقبال کو بھی فلسطین کے مسئلہ پر شدید اضطراب رہا۔ ان کے خیال میں تنسیخِ خلافت کے بعد مذہبی اور سیاسی نوعیت کا یہ پہلا بین الاقوامی مسئلہ تھا۔ جیسے تاریخی قوتیں سامنے لا رہی تھیں [۱۹] یہ مسئلہ اقبال کی زندگی کے آخری چند برسوں میں مزید شدت اختیار کر رہا تھا۔ انھیں ملتِ اسلامیہ اور دنیائے اسلام سے جو لگاؤ تھا، اس کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اس مسئلہ سے پیدا ہونے والی ان کی خلش کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ ان کی نظم "ذوق و شوق"، جو نہ صرف اس عہد کی "بالِ جبریل" کی، بلکہ ان کی تمام نظموں میں ایک خاص امتیاز اور اثر رکھتی ہے۔ یہ ان کے سفرِ فلسطین (۱۹۳۱ء) کی یادگار ہے۔ اس کا بیشتر حصہ فلسطین کی تاریخی اور

---

[۱۸] تفصیلات کے لیے: عاشق حسین بٹالوی "ہماری قومی جدوجہد" ۱۹۳۸ء، ص ۲۱۴-۲۳۰۔ و نیز پیرزادہ شریف الدین "Foundations of Pakistan." ج ۲، ص ۲۲۵-۲۲۶-۲۷۷-۲۷۸، ۳۱۵-۳۱۸، ۵۷۴-۵۷۵، ۵۸۳-۵۸۴ وغیرہ

[۱۹] اقبال "حرفِ اقبال" ص ۲۲۰-۲۲۱؛ اور یہ مسئلہ تمام دنیائے اسلام پر شدت کے ساتھ اثر انداز ہو گا۔ ایضاً ص ۲۱۹

مقدس سرزمین میں نظم ہوا تھا۔ نقاد رائے کے مطابق سوز و گداز کے لحاظ سے یہ نظم اقبال کی سب سے ممتاز تخلیق ہے [۲۰] اور ملت اسلامیہ کے احیاء کے ذوق و شوق سے عبارت ہے۔ اس نظم کی کیفیت میں شاعر کے تخیلات میں تاریخ کے منظر پر لاتعداد قافلے گزرتے ہیں اور قوموں کے عروج و زوال کے حوالہ سے مقام عبرت اور لمحۂ فکریہ مہیا کرتے ہیں :

آگ بجھی ہوئی ادھر، ٹوٹی ہوئی طناب ادھر — کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کارواں
کس سے کہوں کہ زہر ہے میرے لیے مئے حیات — کہنہ ہے بزم کائنات، تازہ ہیں میرے واردات
کیا نہیں اور غزنوی کارگہ حیات میں — بیٹھے ہیں کب سے منتظر اہل حرم کے سومنات
ذکر عرب کے سوز میں، فکر عجم کے ساز میں — نے عربی مشاہدات، نے عجمی تخیلات
قافلۂ حجاز میں ایک حسین بھی نہیں — گرچہ ہے تابدار ابھی گیسوئے دجلہ و فرات

فلسطین کے مسئلہ پر اقبال کے بیانات، ان کے خطوط اور ان کے اشعار سے ان کے دلی جذبات کا نمایاں اظہار ہوتا ہے۔

۱۹۲۹ء میں، جب کہ فلسطین میں اگست کے مہینہ میں بڑے پیمانہ پر مسلم کش فسادات ہوئے [۲۱]، تو اس سے ہندوستان کے مسلمانوں میں غم و غصہ پھیل گیا۔ ۷/ستمبر ۱۹۲۹ء کو لاہور میں ایک اجتماعی جلسہ منعقد ہوا جس کی صدارت اقبال نے کی۔ اس موقع پر انھوں نے فلسطین کے مسئلہ کا تاریخی پس منظر بیان کرتے ہوئے برطانیہ کی حکمت عملی اور یہودیوں کے عزائم کی مذمت کی اور برطانیہ کی یہود نوازیوں کے حوالہ سے ان فسادات کی تحقیقات کے لیے برطانیہ کی طرف سے بھیجے جانے والے کمیشن پر مسلمانوں کے عدم اعتماد کا اظہار کیا [۲۲]۔ برطانیہ نے پہلی جنگ عظیم کے اختتام پر ترکوں کے ساتھ ہونے والے عہد نامہ کی رو سے مقامات مقدسۂ فلسطین و شام کے لیے مسلمانوں، یہودیوں اور عیسائیوں پر مشتمل ایک کمیشن قائم کرنے کا فیصلہ کیا تھا،

---

[۲۰] جیسے: عابد، علی عابد "شعر اقبال" ص ۵۰۰؛ انصاری، اسلوب احمد "اقبال کی تیرہ نظمیں" ص ۱۴۵ و بعدہٗ؛ ہاشمی، رفیع الدین "اقبال کی طویل نظمیں" ص ۱۳۴، ۱۳۶-۱۳۸ و بعدہٗ۔

[۲۱] پراچہ، تصنیف مذکور، ص ۲۶۸-۲۷۱ و بعدہٗ

[۲۲] اقبال "گفتار اقبال" ص ۹۲-۹۴

ہندوستانی مسلمانوں کی نمائندگی کے لیے اس میں اقبال کو شامل کرنے کی تجویز زیرِ غور آئی تھی اور اس کے لیے اقبال سے دریافت کیا گیا تھا ـــــ لیکن اقبال نے اس میں شمولیت سے انکار کر دیا تھا۔[۲۳]

مفتئ اعظم فلسطین سے اقبال کے جو روابط تھے اور ہندوستانی مسلمانوں میں اقبال کی جو ممتاز حیثیت تھی اس کی بنا پر ۱۹۳۱ء میں یروشلم میں ہونے والی موتمر عالم اسلامی کی کانفرنس میں اقبال بھی مدعو کیے گئے۔ اس دوران اقبال لندن کی گول میز کانفرنس میں بھی شریک ہوئے اور وہاں ایک نجی تقریب میں تقریر کرتے ہوئے مسئلہ فلسطین کا تذکرہ بھی کیا۔ اس میں انھوں نے کہا کہ انگریزوں کو بحیرۂ مردار کے مالی ذخائر اور دوسرے معاملات کا خیال ترک کر کے اخلاقی حیثیت سے اہلِ فلسطین کے ساتھ انصاف کرنا چاہیے۔ اور اس سلسلہ میں سب سے پہلا کام یہ ہے کہ بالفور کا اعلان منسوخ کر دیا جائے[۲۴] اقبال اس بات کا شدت سے اظہار کرتے تھے کہ فلسطین پر یہودیوں کا حق نہیں ہے، کیونکہ یہودیوں نے اس علاقہ کو عربوں کے فلسطین پر قبضہ سے بہت پہلے رضامندانہ طور پر خیرباد کہہ دیا تھا۔[۲۵]

گول میز کانفرنس میں شرکت کے بعد اقبال برطانیہ سے اٹلی اور مصر ہوتے ہوئے فلسطین پہنچے۔ وہاں انھوں نے موتمر کے جلسوں میں شرکت کی، مقاماتِ مقدسہ کی زیارت کی اور عمائدین سے تبادلۂ خیال کیا۔ ایک گفتگو کے دوران، جو وہاں کے ہائی کمشنر سے ہوئی، اقبال نے غلامینِ فلسطین کی اقتصادی حالت کو درست کرنے کے لیے چند تجاویز پیش

[۲۳] اقبال بنام غلام قادر گرامی، مورخہ ۶ رفروری ۱۹۲۲ء مشمولہ: "مکاتیب اقبال بنام گرامی، ص ۱۹۴ - ۱۹۵

[۲۴] "گفتار اقبال" ص ۲۳۴ - ۲۳۵

[۲۵] اقبال بنام مارگریٹ فارقوہرسن مورخہ ۲۰ رجولائی ۱۹۳۷ء مشمولہ "اقبال نامہ" ج ۱، ص ۴۴۶:

ہے خاکِ فلسطیں پہ یہودی کا اگر حق
ہسپانیہ پر حق نہیں کیوں اہلِ عرب کا

کیں۲۶؎ موتمر کے جلسہ سے خطاب کرتے ہوئے انھوں نے علی الاعلان کہا کہ فلسطین عربوں کا ملک ہے، ہم کسی صورت میں بھی اسے صیہونیت کا مرکز بنا دینا گوارا نہیں کریں گے۲۷؎ موتمر میں شریک مندوبین کے مثبت رویہ کو دیکھ کر اس وقت اقبال پُرامید تھے کہ فلسطین کو یہودیوں کا وطن بنانے کا منصوبہ بالآخر ناکام رہے گا۲۸؎ لیکن اس کے باوجود انھیں فلسطین کے حالات سے تشویش رہی۔

اقبال جب تیسری گول میز کانفرنس کے رکن کی حیثیت سے، نومبر ۱۹۳۲ء کو لندن گئے تو ان کے اعزاز میں ۲۴ نومبر کو نیشنل لیگ نے ایک استقبالیہ دیا۔ اس تقریب سے اقبال نے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ برطانیہ کو چاہیے کہ عالم اسلام سے دوستانہ تعلقات استوار کرے اور یہ جب ہی ممکن ہے کہ فلسطین سے برطانوی اقتدار کو ختم کر کے اسے عربوں کے حوالہ کر دیا جائے ۲۹؎ اس تقریب سے ایک روز قبل ۲۳ نومبر کو نیشنل لیگ کے اہتمام سے دارالعلوم کی ایک نشست گاہ میں ایک جلسہ منعقد ہوا تھا جس میں لارڈ ڈیمنگٹن صدر جلسہ تھے۔ زیرِ بحث موضوعات میں فلسطینی عربوں کے حقوق کے تحفظ کی تدابیر زیرِ غور تھیں۔ اقبال کو اس اجلاس کی اطلاع تھی۔ چنانچہ انھوں نے ایک تار کے ذریعہ اپنا پیغام بھیجا کہ فلسطین کے مسئلہ نے مسلمانوں کو سخت مضطرب اور پریشان کر رکھا ہے، اگر اس قضیہ کا فیصلہ مسلمانوں کے حسبِ منشانہ ہوا تو اندیشہ ہے کہ نتائج سخت ناگوار ہوں گے۔ مجھے امید ہے کہ اگر آپ نے اپنی کوشش جاری رکھی تو فلسطین میں یہودیوں کا داخلہ روک دیا جائے گا۔ اس طرح آپ برطانیہ اور دنیائے اسلام کے باہمی تصادم کو روک سکیں گے۳۰؎ اس سے چند روز قبل ۷ نومبر

۲۶؎ "گفتارِ اقبال" ص ۱۴۵-۱۴۶

۲۷؎ "Times." (لندن) مورخہ ۱۶ دسمبر ۱۹۳۱ء بحوالہ عاشق حسین بٹالوی، تصنیف مذکور، ص ۲۰۸

۲۸؎ کیونکہ ان کا خیال تھا کہ یہودی ہرگز ملک کسان نہیں بن سکتا۔ "گفتارِ اقبال" ص ۱۴۵

۲۹؎ "Times." (لندن) مورخہ ۲۵ نومبر ۱۹۳۲ء بحوالہ عاشق حسین بٹالوی، تصنیف مذکور، ص ۲۰۹

۳۰؎ بحوالہ، ایضاً ص ۲۰۹-۲۱۰؛ "گفتارِ اقبال" ص ۱۸۲

کو اقبال تقریباً اسی مضمون کا ایک تار وائسرائے کے نام بھیج چکے تھے[۳۱]۔
"نیشنل لیگ" کی صدر مارگریٹ فارقوہرسن تھیں، جو فلسطین کے مسئلہ پر مسلمانوں کے مؤقف کی حامی تھیں۔ اس کا اندازہ اقبال اور ان کے مابین خط و کتابت سے ہوتا ہے۔ ان کے نام اپنے خطوط میں اقبال اس مسئلہ کے ضمن میں انھیں اپنے خیالات اور اپنے مشوروں سے نوازتے رہتے تھے[۳۲]۔ چند ماہ قبل ہی اقبال نے ان کے نام اپنے ایک خط مورخہ ۲۲ مئی ۱۹۳۲ء میں فلسطین کے تعلق سے ایک اپیل شائع کرنے پر آمادگی ظاہر کی تھی[۳۳]۔ اقبال کو نیشنل لیگ سے بڑی توقعات وابستہ ہو گئی تھیں۔ وہ سمجھتے تھے کہ نیشنل لیگ بروقت کوشش کر کے حکومت برطانیہ کی "احمقانہ فلسطینی حکمت عملی" کے خلاف برطانوی رائے عامہ بیدار کرنے میں کامیاب ہو گی[۳۴]۔

حکومت برطانیہ کی حکمت عملیوں سے اقبال کو یہ یقین ہو گیا تھا کہ برطانیہ عربوں کے مفاد کے خلاف عمل پیرا ہو کر فلسطین میں یہودیوں کی قومی حکومت قائم کر دے گا[۳۵]۔ وہ اس مسئلہ پر دن بدن زیادہ مضطرب ہوتے جا رہے تھے۔ ان کے اس اضطراب کا اندازہ اس سے بھی ہو سکتا ہے کہ وہ کسی ایسے امر کے لیے، جس کا اثر ہندوستان اور اسلام دونوں پر پڑتا ہو، جیل تک جانے کے لیے تیار تھے۔ ایشیا کے دروازے پر ایک مغربی چھاؤنی کا مسلط کیا جانا ان کے نزدیک اسلام اور ہندوستان دونوں کے لیے پرخطر تھا[۳۶]۔
اس کے باوجود کہ ۱۹۳۴ء میں اقبال عملی سیاست سے کنارہ کش ہو گئے، جنوری

[۳۱] ایضاً، ص ۱۷۹۔۱۸۰
[۳۲] مکتوب بنام مارگریٹ فارقوہرسن مشمولہ "اقبال نامہ" ج ۱-۲
[۳۳] مشمولہ "اقبالنامہ" ج ۲، ص ۲۸۵
[۳۴] مکتوب بنام مارگریٹ فارقوہرسن، مورخہ ۲۲ نومبر ۱۹۳۳ء مشمولہ ایضاً، ص ۲۹۰، و نیز "اقبالنامہ" ج ۱: ص ۴۴۸ - ۴۵۰
[۳۵] تار بنام وائسرائے ہند مورخہ ۶ نومبر ۱۹۳۴ء مشمولہ "گفتار اقبال" ص ۱۷۵
[۳۶] مکتوب بنام محمد علی جناح، مورخہ ۷ اکتوبر ۱۹۳۷ء، مشمولہ "اقبالنامہ" ج ۲، ص ۲۷

میں علیل ہوئے، مئی ۱۹۳۵ء میں اہلیہ کا انتقال ہوا، ۱۹۳۶ء میں صحت زیادہ خراب ہو گئی اور وفات تک گوناگوں امراض کا شکار رہے ــــ لیکن فلسطین کے مسئلہ سے ان کی دلچسپی برقرار رہی۔ اسی بیماری کی بنا پر انھوں نے ۱۹۳۶ء میں منعقد ہونے والی فلسطین کانفرنس کی صدارت سے معذرت کر لی[۳۷] اور اس کے کچھ عرصہ بعد جب فلسطین کے متعلق برطانیہ کے مقرر کیے ہوئے شاہی کمیشن نے فلسطین کو دو حصوں میں تقسیم کرنے کی سفارش کی تو اقبال اس پر نہایت افسردہ خاطر ہوئے۔ ان کی یہ افسردگی اور برہمی مارگریٹ فارقوہرسن کے نام ان کے مکتوب مورخہ ۲۰ / جولائی ۱۹۳۷ء میں ظاہر ہوتی ہے ــــ اس میں وہ لکھتے ہیں :

"میں بدستور بیمار ہوں اس لیے فلسطین رپورٹ پر اپنی رائے اور وہ عجیب و غریب خیالات اور احساسات، جو اس نے ہندوستانی مسلمانوں کے دلوں میں بالخصوص اور ایشیائی مسلمانوں کے دلوں میں بالعموم پیدا کیے ہیں یا کر سکتی ہے، تفصیل سے تحریر نہیں کر سکتا ..." [۳۸]

تقسیم فلسطین کی تجویز سے اقبال اس قدر مضطرب ہو گئے تھے کہ جوں ہی شاہی کمیشن کی رپورٹ شائع ہوئی، انھوں نے صوبائی مسلم لیگ پنجاب کے سیکرٹری کو ایک احتجاجی جلسہ عام کا اہتمام کرنے کے لیے کہا، جو ۲۶ / جولائی ۱۹۳۷ء کو لاہور میں منعقد ہوا۔ اقبال اس میں علالت کے سبب خود شامل نہیں ہوئے لیکن انھوں نے اس کے لیے ایک نہایت پُرزور بیان تحریر کیا جسے جلسہ میں پڑھ کر سنایا گیا[۳۹] اس میں اقبال نے مسئلہ فلسطین کی اہمیت جتاتے ہوئے اسے ساری دنیائے اسلام کا اور خالص اسلامی مسئلہ قرار دیا۔ ان کے خیال میں شاہی کمیشن کی رپورٹ میں فلسطین کو یہودیوں کے قومی وطن کے قیام کا محض بہانہ تھا، حقیقت یہ ہے کہ برطانوی شہنشاہیت مسلمانوں کے مقامات مقدسہ میں مستقل سیادت

---

۳۷ "حالانکہ مسئلہ فلسطین سے مجھے بے حد دلچسپی ہے" مکتوب بنام مولوی عبدالحق مورخہ ۱۲ / اکتوبر ۱۹۳۶ء مشمولہ "اقبال نامہ" ج ۲، ص ۸۱-۸۲

۳۸ مشمولہ : ایضاً، ج ۱، ص ۴۴۵ - ۴۴۸

۳۹ عاشق حسین بٹالوی "اقبال کے آخری دو سال" ص ۴۱۷ - ۴۱۸ وبعدہٗ

کی شکل میں اپنے لیے ایک مقام کی متلاشی ہے [۴۰]:

مقصد ہے ملوکیت انگلیش کا کچھ اور
قصہ نہیں نارنج کا یا شہد و رطب کا

چنانچہ اس حکمت عملی کی مذمت کرتے ہوئے انھوں نے طنزیہ کہا تھا:

اقبال کو شک اس کی شرافت میں نہیں ہے
ہر ملت مظلوم کا یورپ ہے خریدار
جلتا ہے مگر شام و فلسطین پہ مرا دل
تدبیر سے کھلتا نہیں یہ عقدۂ دشوار

اقبال کے خیال میں اس رپورٹ میں ایشیا کے مسلمانوں کے لیے بڑی عبرتوں کا سامان موجود تھا چنانچہ وہ اسلامی ممالک کی سیاسی وحدت و استحکام اور ترکوں اور عربوں کے ذہنی اتحادِ مکرر پر زور دیتے تھے [۴۱] اس ضمن میں وہ عربوں کو ترکوں سے ان کی مصیبت کے زمانہ میں غداری کے نتائج سے بھی غافل نہ رہنے کی تلقین کرتے رہے اور انھیں ان عرب حکمرانوں سے، جو مسئلہ فلسطین کے متعلق ایک آزادانہ اور ایماندارانہ فیصلہ کرنے سے قاصر رہے، ہوشیار رہنے اور پورے غور و خوص کے بعد آزادانہ فیصلہ کرنے کی دعوت دیتے ہیں [۴۲] عربوں نے ترکوں سے بغاوت کر کے جو علیحدگی حاصل کی تھی اسے اقبال نے ناپسند کیا تھا، چنانچہ ان پر طنز کرتے ہوئے انھوں نے کہا تھا:

ترکان جفا پیشہ کے پنجے سے نکل کر
بیچارے ہیں تہذیب کے پھندے میں گرفتار

دنیائے اسلام کی کمزوریوں سے فائدہ اٹھاتے ہوئے مغربی طاقتوں نے جس طرح اسے اپنے اپنے مفادات کے مطابق تقسیم کر لیا تھا اور بظاہر امن و انصاف کے نام پر جمعیت اقوام تشکیل دی تھی، اقبال نے اسے بھی تنقید اور طنز کا نشانہ بنایا تھا۔ ان کے خیال میں یہ

---

[۴۰] "حرفِ اقبال" ص ۲۱۹

[۴۱] ایضاً، ص ۲۲۰

[۴۲] ایضاً

جمعیت الیشیا کو قبرستان بنا کر اسے بھی تقسیم کر لینے کے مقاصد رکھتی تھی:

بہر تقسیم قبور انجمنے ساختہ اند

بیسویں صدی میں اور خصوصاً پہلی جنگ عظیم کے وقت جب کہ ساری مغربی دنیا میں یہودیوں کے لیے ایک قومی وطن کے 'قیام کی' بازگشت سنی جا رہی تھی [۴۳]، دنیائے اسلام ابتلا کا شکار تھی۔ اقبال کے خیال میں اس کا ایک بڑا سبب عالمی سیاست میں یہودیوں کا بڑھتا ہوا اثر و نفوذ تھا۔ اقبال کے ردعمل سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھیں اس صورت حال کا اچھی طرح علم تھا اور وہ خود مغرب کے لیے اسے اچھی علامت نہیں سمجھتے تھے:

تاک میں بیٹھے ہیں مدت سے یہودی سود خوار جن کی روباہی کے آگے ہیچ ہے زور پلنگ
خود بخود گرنے کو ہے پکے ہوئے پھل کی طرح دیکھیے پڑتا ہے آخر کس کی جھولی میں فرنگ

ہے نزع کی حالت میں یہ تہذیب جواں مرگ شاید ہوں کلیسا کے یہودی متولی

فرنگ کی رگ جاں پنجۂ یہود میں ہے

اسی لیے اقبال عربوں اور خصوصاً فلسطینی مسلمانوں سے مخاطب ہو کر انھیں خود اعتمادی اور خود آگاہی کی تلقین کرتے ہیں:

زمانہ اب بھی نہیں جس کے سوز سے فارغ میں جانتا ہوں وہ آتش ترے وجود میں ہے
تری دوا نہ جنیوا میں ہے نہ لندن میں فرنگ کی رگ جاں پنجۂ یہود میں ہے
سنا ہے میں نے غلامی سے امتوں کی نجات خودی کی پرورش و لذت نمود میں ہے

---

[۴۳] اس کا ایک اندازہ اس بارے میں یہودیوں کی کوششوں سے ہوتا ہے — متعدد اہم تصانیف کے علاوہ: پارکس جیمز "The Emergence of the Jewish Problem."

مسئلہ اشتراکیت

دوسری جنگ عظیم تک دنیائے اسلام میں اشتراکیت کا مسئلہ بہت زیادہ اہمیت نہیں رکھتا تھا، لیکن بالآخر وطنی اور نسلی قومیت کی طرح اس مسئلہ نے بھی دنیائے اسلام کو بہت زیادہ متاثر کیا ہے۔ ایک حد تک موجودہ صدی میں اشتراکیت کے عروج نے خود قومیت کے تصور کو بھی پس پشت ڈال دیا۔ اس نظریہ نے معاشی عدل کے نام پر ایک ایسے معاشرہ کو قائم کرنے کی کوشش کی جو رنگ و نسل اور وطن اور عقیدے کی قید سے آزاد ہو اور جس میں مغربی معاشرے کی معاشی لوٹ کھسوٹ بھی نہ ہو۔ یہ نظریہ دنیائے اسلام کے لیے مغربی استعمار سے بھی زیادہ تباہ کن ثابت ہوا ہے۔ جن مسلمان ملکوں اور علاقوں میں یہ نظریہ برسر اقتدار آیا، وہاں اسلام اور مسلم ملت کا جداگانہ وجود بتدریج ختم ہوتا جا رہا ہے۔ عرب ملکوں میں اس نظریہ کی گرفت بہت مضبوط ہوئی ہے۔ اس کا ایک بڑا سبب مغربی استعماری حکمت عملیوں میں دیکھا جا سکتا ہے اور اسے خصوصاً مسئلہ فلسطین سے شہ ملی ہے [۱]۔

عربوں کو احساس رہا ہے کہ مسئلہ فلسطین مغربی طاقتوں کے سبب پیدا ہوا ہے ـــ اور اس کے حل کے لیے انھوں نے جب بھی مغربی طاقتوں سے مدد لینی چاہی، انھیں مایوسی کا

---

[۱] بعض دیگر اسباب پر، جن میں سے ایک اس وقت کے دنیائے اسلام میں صنعتی معاشرہ کا نہ ہونا بھی ہے، "کیمبرج" کے مقالا نگاروں نے روشنی ڈالی ہے، ج ۱، ص ۶۴۴ و بعدہ

سامنا کرنا پڑا، چنانچہ عربوں نے مغربی طاقتوں سے مایوس ہوکر اشتراکی ممالک کی سیاسی امداد کی طرف رجوع کیا ـــــ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس امداد کے ساتھ ساتھ اشتراکی نظریات بھی ان ملکوں میں سرایت کرنے لگے۔ مغرب کے سیاسی نظریات کے زیر اثر دنیائے اسلام میں یوں بھی سیاسی اور فکری سطح پر انقلابات رونما ہو رہے تھے ـــــ سیاست اور مذہب کی علیحدگی، وطنی اور نسلی قومیت کے تصورات اور مذہبی شعائر میں آزاد خیالی پہلے ہی راہ پا چکی تھی، اور ان نظریات کی حامل متعدد تحریکیں دنیائے اسلام میں روبہ عمل تھیں، چنانچہ اشتراکیت کو بحیثیت نظریہ، عرب ممالک میں قدم جمانے کے لیے کوئی بڑی دشواری پیش نہ آئی۔ اس کے علاوہ اشتراکیت کو عرب ممالک میں سرایت کرنے کا ایک مؤثر عامل ان یہودیوں کے ذریعہ حاصل ہوا، جو یا تو فلسطین میں آباد تھے یا مختلف ممالک سے نکل کر فلسطین میں آباد ہو رہے تھے۔ ایک عرصہ تک عربوں نے ان اشتراکی جماعتوں میں، جو ۱۹۲۸ء کے بعد سے تقریباً ہر عرب ملک میں قائم ہو رہی تھیں، شرکت سے گریز کیا، لیکن ان نظریات اور رجحانات کے زیر اثر، جو قومیت اور لادینیت کے پردہ میں فروغ پا رہے تھے، وہ بہت عرصہ تک لاتعلق نہ رہ سکے [۲]۔

روس میں بیسویں صدی کے اوائل میں، جب کہ مسلمانوں میں قومی اصلاح کی تحریکیں روبہ عمل تھیں [۳]، اشتراکیت کا نظریہ مسلمانوں کے درمیان رفتہ رفتہ راہ پانے لگا تھا کیونکہ وہاں کے مسلمانوں کا پرولتاری طبقہ، جسے اشتراکی انقلاب میں بنیادی اہمیت کا حامل سمجھا جاتا ہے، ابھی کمزور، منتشر اور غیر منظم تھا اور ساتھ ہی سیاسی اعتبار سے منظم ہونے کی صلاحیت

---

[۲] کرک "A History of the Middle East." ص ۲۲۵؛ چنانچہ دوسری جنگ عظیم کے بعد عرب ملکوں میں رفتہ رفتہ اشتراکی نظریات کو فروغ حاصل ہونا شروع ہو گیا، خصوصاً فوجوں میں ان نظریات نے گہری جڑیں پیدا کر لیں۔ متعدد ملکوں میں فوجی انقلاب آئے اور ان انقلابات کے تحت اشتراکی اور نیم اشتراکی حکومتیں مسلمانوں پر مسلط ہو گئیں۔ اس وقت تک عراق، شام، مصر، تیونس، الجزائر، لیبیا اور سوڈان اشتراکی انقلابات کا نشانہ بن چکے ہیں۔

[۳] ان کے ایک جائزے کے لیے: بینگسن اور کالکوجے "Islam in the Soviet Union." ص ۳۱، ۴۸

نہیں رکھتا تھا[۴]۔ اسی طبقہ سے مسلم اشتراکیوں کا ظہور ہوا اور انھیں خصوصاً باکو، قازان اور والگا کے صنعتی علاقوں میں پھلنے پھولنے کے مواقع حاصل ہوئے۔ روس سے باہر مسلم ممالک میں اشتراکی انجمنیں سب سے پہلے تبریز (ایران) اور سالونیکا (ترکی) میں قائم ہوئیں[۵]۔ ۱۹۱۷ء کے انقلاب کے بعد روس اور اس سے ملحقہ ریاستوں کے مسلمانوں کا ذہین طبقہ اشتراکیت سے بالعموم نہ صرف متاثر ہوا بلکہ اس کے ایک حصّہ نے اسے قبول بھی کر لیا[۶]۔ لیکن یہ سب کچھ وطنی قومیت کے تصور کے تحت ہوا، حقیقی معنوں میں مسلم اشتراکی کم تھے اور ان کے اثرات بھی محدود رہے[۷]۔ طبقاتی جدوجہد اور معاشی نظریات کے تعلق سے بہت کم مسلمان اشتراکیت کے قریب ہوئے۔

ترکی، وسط ایشیا اور ایران اشتراکیت کے نظریات سے ان روابط کے سبب آشنا ہوئے جو روس کے ہمسایہ ہونے کی وجہ سے اور بالعموم صنعتوں سے وابستہ رہنے کی وجہ سے قائم تھے۔ روس کے ان حلقوں کا بھی ان ممالک کے مسلمانوں پر اثر پڑتا رہا، جو کارل مارکس کے اشتراکی نظریات کو فروغ دے رہے تھے اور جو اپنی انقلابی تحریکوں میں مسلمانوں کو بھی بالخصوص شامل کر رہے تھے[۸]۔ چنانچہ بیسویں صدی کے اوائل تک وسط ایشیا کے مسلم ممالک میں مسلمانوں کے درمیان کئی انجمنیں معاشی حقوق کے حصول کے لیے قائم ہوئیں، جہاں اشتراکی نظریات روبہ عمل رہے[۹]۔ تاتار، قازان اور باکو ایسے علاقے تھے، جہاں ایسی انجمنیں اور اشتراکی نظریات بہت افعال تھے۔ ان علاقوں میں ایران کے مسلمان بھی کپڑے اور تیل کی صنعتوں میں کام کرنے کے لیے جاتے رہتے

---

[۴] ایضاً، ص ۴۹

[۵] ایضاً، ص ۵۹

[۶] ایضاً، ص ۶۱

[۷] ایضاً۔

[۸] "کیمبرج"۔ ج ۱، ص ۶۴۶

[۹] ایضاً، ص ۶۴۷

تھے [۱۰] ــــ چنانچہ اشتراکی نظریات ایسے ایرانیوں کے توسط سے ایران پہنچنے لگے اور ایران میں اشتراکی جماعتیں قائم ہوگئیں [۱۱] بیسویں صدی کے اوائل میں محمد علی شاہ کی حمایت میں روسی فوجی امداد اور پھر جارحیت کے زیر اثر بھی ایران میں اشتراکی رجحانات کو پھیلنے کا موقع ملا [۱۲] بعد میں چوتھی دہائی میں تجارتی اور صنعتی امور میں ایران سے روس کے قریبی روابط استوار ہوئے [۱۳] یہ صورتِ حال ایران کو اشتراکی نظریات سے قریب تر کر رہی تھی، لیکن مشرق وسطیٰ کے عرب ممالک میں جو صورت حال اشتراکیت کے زیر اثر رونما ہوئی، وہ ایران میں پیدا نہ ہو سکی۔

ترکی میں اشتراکی نظریات نوجوان ترکوں کے انقلاب ۱۹۰۸ء تک عام نہیں ہوئے تھے۔ لیکن جب انقلاب کا مرکز سالونیکا منتقل ہوا، جو ایک بڑا صنعتی مرکز تھا، تو وہاں ۱۹۰۹ء میں مزدوروں کی ایک اشتراکی انجمن بھی قائم ہو گئی [۱۴] اور ۱۹۱۰ء میں قسطنطنیہ میں ترکی اشتراکی جماعت کے قیام کو بھی سہارا مل گیا [۱۵]۔ ۱۹۲۵ء میں جب ترکی موصل کے مسئلہ پر عراق اور برطانیہ سے الجھا ہوا تھا، روس نے ترکی کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھایا اور بعض امور میں امداد و معاونت کا آغاز کیا [۱۶]۔

روس کے اشتراکی انقلاب سے قبل دنیائے اسلام میں اشتراکی نظریات کو عام کرنے کا سہرا روسیوں، جرمنوں، فرانسیسیوں، مصر میں انگریزوں اور انڈونیشیا میں ولندیزیوں کے سر رہا۔ ان اقوام نے مختلف اسلامی ممالک میں اپنے اپنے طور پر اشتراکی نظریات

---

[۱۰] ایک اندازے کے مطابق ۱۹۰۵ء میں تقریباً ایک لاکھ ایرانی وسط ایشیا میں آباد تھے، ــــ بینگسن، تصنیف مذکور، ص ۵۹

[۱۱] "کیمبرج" ج ۱، ص ۶۴۹۔ ۶۵۰

[۱۲] کرک، تصنیف مذکور، ص ۲۵۹۔ ۶۰، ۲۶۲؛ و نیز بینگسن، ص ۶۰

[۱۳] کرک، تصنیف مذکور، ص ۲۶۳، ۲۶۴

[۱۴] "کیمبرج"، ج ۱، ص ۶۵۰

[۱۵] بینگسن، تصنیف مذکور، ص ۶۰

[۱۶] کرک، تصنیف مذکور، ص ۲۶۳

کی توسیع کی ۱۷ء لیکن اس نظریہ نے، جو دنیائے اسلام میں اب تک بہت آہستگی سے سرایت کر رہا تھا، ۱۹۱۷ء کے روسی اشتراکی انقلاب کے بعد تیز روی اختیار کر لی ۱۸ء۔
ہندوستان کے مسلمان بھی، جو دنیائے اسلام کے دیگر ممالک کے مقابلہ میں ایک معتد بہ تعداد میں تھے، ان حالات اور تقاضوں سے بہت دور نہیں رہ سکتے تھے، جن سے دنیائے اسلام کے دوسرے مسلمان دوچار تھے، گو ان میں اشتراکیت بحیثیت نظریہ حیات بہت زیادہ سرایت نہیں کر سکی، لیکن وہ ایک ایسے ماحول میں زندگی گزار رہے تھے، جس میں اشتراکی نظریات اور روس سے قربت اور دوستی کے جذبات عام ہونے کے بڑے امکانات موجود تھے۔
انیسویں صدی کے وسط سے روس اور برطانیہ کی چپقلش میں ہندوستانیوں کی نظریں روس کی طرف اٹھنے لگی تھیں۔ گو روس کا وسطِ ایشیا کی مسلم ریاستوں اور ترکی کے ساتھ مسلم دشمنی کا رویہ ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے ہمیشہ قابلِ اعتراض رہا، لیکن ہندو قوم پرستوں، مثلاً بال گنگا دھر تلک اور ہندو انقلابیوں، مثلاً مہندر پرتاب کے لیے روس اور اس کی فوجی طاقت برطانیہ کے خلاف جد و جہد میں بہت حوصلہ افزا اور کارگر رہی چنانچہ ایسی کوششیں کی گئیں جن کا مقصد انگریزوں کے خلاف ہندوستانیوں کی جد و جہد میں روس کی حمایت حاصل کرنا تھا ۱۹ء۔
انقلابی تحریکوں کے دوش بدوش مزدور انجمنیں ۲۰ء اور زیر زمین تحریکیں ہندوستان کے اندر اور غیر ممالک میں ہندوستان کی آزادی اور روسی حمایت کے حصول کے لیے مستعد ہوئیں مثلاً غدر پارٹی، جو روسی انقلاب کے زیرِ اثر سان فرانسسکو میں قائم ہوئی

۱۷ء تفصیلات کے لیے: "کیمبرج"، ج ۱ ص ۶۴۵ - ۶۵۱

۱۸ء اسباب اور تفصیلات کے لیے: ایضاً، ص ۶۵۲ - ۶۶۱ و بعدہ

۱۹ء سنہا، پی بی۔ "Indian National Liberation Movement and Russia." ص ۱۵۹ - ۱۶۶، ۳۱۲ - ۳۱۳

۲۰ء امام اظفر "The Effects of the Russian Revolution on India." ص ۸۴ - ۸۵

اور جس نے برلن سے اپنی سرگرمیوں کا آغاز کیا[۲۱] اور ۱۹۲۰ء میں ہندوستانیوں کی تحریک ہجرت افغانستان، جو بنیادی طور پر اسلامی نظریات سے ماخوذ تھی، لیکن بعض مہاجرین روسی انقلاب اور نظریات سے متاثر ہو کر روسی حمایت کے لیے کام کرتے رہے، جیسے مولانا عبیداللہ سندھی[۲۲]۔ اس دوران روس اور ہندوستان کے درمیان رابطہ کابل اور برلن کے راستہ سے استوار رہا۔

ہندوستان میں ۱۹۱۷ء کے بعد جو سیاسی سرگرمیاں شروع ہوئیں، ان میں کہیں نہ کہیں روسی انقلاب کے اثرات تلاش کیے جا سکتے ہیں[۲۳]۔ روس کے انقلابیوں کی جدوجہد

---

[۲۱] تفصیلات کے لیے: جوش، سوہن سنگھ "Hindustan Gadar Party."؛ امام، تصنیف مذکور، ص ۸۶؛ جوش، بھگوان۔ ۔ ۔ ۔ ۔ "Communist Movement in Punjab." ص ۵۳۔۵۴

[۲۲] امام، تصنیف مذکور، ص ۹۵؛ تحریک ہجرت میں روسی اثرات کی کارفرمائی کے لیے: انتونوا، کے اور دیگر۔ "A History of India." ص ۱۷۶؛ و نیز راقم کا مقالہ "تحریک ہجرت، ۱۹۲۰ء میں ہندوستانی مسلمانوں کی ہجرت افغانستان اور اس کے اثرات" مشمولہ "علم و آگہی" (کراچی) "تحریکات نمبر" ۱۹۸۳ء۔

[۲۳] تفصیلات کے لیے: امام، تصنیف مذکور، ص ۸۷۔۸۹؛ اس دوران اشتراکی نظریات کو ہندوستان میں عام کرنے کے لیے جو کوششیں ہوئیں، ان کا ایک اچھا جائزہ: انتونوا، تصنیف مذکور، میں ہے، ص ۱۷۶۔۱۸۴؛ و نیز جوش، بھگوان، تصنیف مذکور، ص ۴۶۔۵۱؛ سوویت روس کی جانب سے ہندوستان میں اشتراکیت کو پھیلانے کے لیے جو کوششیں ہوئیں، ان کے لیے: سمرا، چھتر سنگھ۔ "India and Anglo-Soviet Relations, 1917-47." ص ۶۳؛ ہندوستان کی کمیونسٹ پارٹی، کی مالی امداد کے لیے، ص ۶۷؛ ۱۹۲۲ء میں یہ امداد ۱۲۰۰۰ پونڈ تھی۔ ۱۹۲۸ء میں بمبئی میں عام ہڑتال کے "حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پر دیکھیں"

ہندوانقلابیوں کے لیے بڑی پرکشش ثابت ہوئی۔ چنانچہ انھی خطوط پر ہندوستان میں انقلابی تحریکیں استوار ہوئیں[۲۴]۔ خصوصاً گاندھی نے اہمسا، ستیہ گرہ اور عدم تعاون کا اصول روسی اثرات کے تحت اختیار کیا[۲۵]۔ ہندوستانی سیاست کو گاندھی کے عروج نے بڑی حد تک ایک عرصہ کے لیے گاندھی کا تابع بنا دیا تھا۔ لیکن بعد میں انڈین نیشنل کانگریس میں جدید تعلیم یافتہ اور نوجوان طبقہ کے بڑھتے ہوئے اثر نے جواہر لال نہرو کو ایک ممتاز اور مؤثر مقام عطا کیا۔ نہرو کو بڑی حد تک گاندھی کی جانشینی حاصل ہوئی۔ اصولوں اور مقاصد میں بھی ان دونوں میں کوئی بہت بڑا فرق اور اختلاف نہیں رہا۔ گاندھی نے روسی اثرات کا جس حد تک اظہار کیا، یہ ضرور ہوا کہ اس راہ پر نہرو نے ماسکو کے سفر ۱۹۲۷ء کے بعد زیادہ گہرائی اور مستقل مزاجی دکھائی اور کانگریس میں ایک ایسے طبقہ کی نمائندگی اور رہنمائی کی، جو اشتراکی خیالات کا پُرزور حامی ہو گیا تھا۔ نہرو نے ہندوستانی سیاست اور بالخصوص کانگریس کو اشتراکی نظریات کی غذا پہنچانے کی کوشش کی[۲۶]۔

ہندوستانی مسلمانوں میں نوجوان تعلیم یافتہ مہاجرین کا ایک فعال طبقہ، جو ۱۹۲۰ء میں ہندوستان سے ہجرت کر کے افغانستان اور پھر روس پہنچ گیا تھا، اشتراکی خیالات سے متاثر ہو کر ہندوستان میں اشتراکی نظریات کو عام کرنے کا سبب بنا[۲۷]۔ ہندوستان کے

"حاشیہ صفحہ سابقہ" روپے معہ ۲۵ ہزار روبل تھی۔ تفصیلات کے لیے: پانیکر، ایس۔ ڈی "Trade Unionism in India." ص ۲۰۹، ۲۱۰

۲۴۔ روس کے اشتراکی انقلاب کے ہندوستان پر اثرات کے لیے: امام، سمرا؛ جوش، بھگوان اور انتونوا، وغیرہ تصنیف مذکور۔

۲۵۔ سنہا، تصنیف مذکور، ص ۲۰۹۔ ۲۱۱، ۲۸۱، ۳۱۳؛ عدم تشدد کا نظریہ بنیادی طور پر ٹالسٹائی کی اختراع تھا۔ ایضاً تفصیلات کے لیے: ص ۲۷۲۔ ۲۹۱

۲۶۔ تفصیلات کے لیے: رودھرمنڈ "Nehru and Early Indian Socialism." ص ۹۸۔ ۱۱۱؛ نیز سمرا، تصنیف مذکور، ص ۱۱۳، ۱۲۰

۲۷۔ تفصیلات کیلئے: انتونوا، تصنیف مذکور، ص ۱۷۶۔ ۱۷۹؛ جوش، بھگوان، تصنیف مذکور، ص ۵۱، ۵۲

مسلمان دانش وروں میں واحد مثال مولانا عبیداللہ سندھی کی تھی [۲۸] جنھیں ابتدائی مرحلہ پر براہ راست روسی اشتراکیت کے قریب ہونے کا موقع ملا۔ ۱۹۲۰ء میں انھوں نے روس کا دورہ کیا۔ وہ اس بات کے قائل ہو گئے تھے کہ خدا کے تصور کے ساتھ اشتراکیت ہی معاشی انصاف فراہم کر سکتی ہے [۲۹] ان کے علاوہ مولانا حسرت موہانی اور قاضی نذرالاسلام بھی، کم و بیش اشتراکی رجحانات کے عارضی یا مستقل اثرات کا اظہار کرتے [۳۰] لیکن انھوں نے یا ایسے دیگر مسلمانوں نے مولانا سندھی کی طرح اسے نظام فکر کے طور پر اختیار نہیں کیا۔ ان کے علاوہ ایسے اکابر جنھوں نے اشتراکیت کو ضروری اہمیت دے کر اس پر بھرپور تنقید کی، ان میں، اقبال کے دور تک، محض اقبال ہی کا نام سب سے ممتاز اور اہم ہے۔

اقبال نے زندگی کے ہر مرحلہ میں معاشی مسائل کو اہمیت دی ہے۔ ان کی علمی و ادبی کاوشوں میں ۱۹۰۳ء میں سب سے پہلے معاشیات پر [۳۱] ان کی تصنیف "علم الاقتصاد" منظر عام پر آئی۔ اس میں معاشیات کے اہم مسائل کو واضح اور مؤثر طریقہ سے سلجھایا گیا تھا۔ اس تصنیف سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال نے اس مضمون کا مطالعہ کرنے میں خاصی عرق ریزی سے کام لیا تھا اور اس میں اس قدر دسترس حاصل کر لی تھی کہ وہ رائج الوقت نظریوں پر

---

[۲۸] ان کی متعدد تحریریں، بالخصوص ان کے خود نوشت حالات زندگی، مشمولہ "خطبات و مقالات"؛ و نیز سرور، محمد "افادات و ملفوظات مولانا عبیداللہ سندھی"، ص ۵۴، ۶۰، ۸۵، ۳۰۷؛ امام، تصنیف مذکور، ص ۹۵ ح؛ عزیز احمد، "اسلامک"، ص ۱۹۶-۲۰۱۔

[۲۹] "خطبات"، ص ۲۰-۲۱؛ و نیز سعید احمد اکبر آبادی، "مولانا عبیداللہ سندھی اور ان کے ناقد"، ص ۲۵۴

[۳۰] حسرت موہانی کے لیے: احمر لاری "حسرت موہانی، حیات اور کارنامے"، ص ۱۱۳-۱۱۶، جوش، تصنیف مذکور، ص ۶۸-۶۹؛ نذر الاسلام کے لیے: امام، تصنیف مذکور، ص ۹۵-۹۶

[۳۱] اردو میں، بلکہ ایک محتاط اندازے کے مطابق انگریزی میں بھی کسی اور ہندوستانی کی کوئی کتاب منظر عام پر نہیں آئی تھی — قریشی، انور اقبال، مقدمہ "علم الاقتصاد"، ص ۱۲

ناقدانہ نظر ڈال سکیں[۳۲]۔ چنانچہ اس اندازِ نظر کا اظہار ان کے عہد میں رونما ہونے والے معاشی مسائل اور ان پر ان کی متفکرانہ آراء سے ہوتا ہے۔ وہ سمجھتے تھے کہ جو قومیں اپنے تمدنی اور اقتصادی حالات سے غافل رہیں ان کا کیا حشر ہوا ہے اور وہ اس بات پر زور دیتے تھے کہ اگر ہندوستانیوں کو دنیا میں اپنا نام قائم رکھنا ہے تو ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ معاشیات کے اصولوں سے آگاہی حاصل کر کے ان اسباب سے واقف ہوں جو ملکی عروج کے مانع ہو رہے ہیں[۳۳]۔ وہ اس بات سے متفق تھے کہ اقتصادی حالت کو سنوارنا تمام بیماریوں کا آخری نسخہ ہے، اور اگر یہ نسخہ استعمال نہ کیا گیا تو بربادی یقینی ہے۔ ان کے خیال میں اگر کسی انسان کی اقتصادی حالت بہتر نہ ہو تو اس کے قویٰ پر بہت بُرا اثر پڑتا ہے، بلکہ بسا اوقات اس سے انسانی روح کا مجلا آئینہ اس قدر زنگ آلود ہو جاتا ہے کہ اخلاقی اور تمدنی لحاظ سے اس کا وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے[۳۴]۔ وہ ایک ایسے مفکر کی طرح، جسے انسانوں کے دکھ درد اور محرومیوں کا شدید احساس رہتا ہو، اس مسئلہ پر فکرمند رہتے تھے[۳۵]۔ وہ جانتے تھے کہ مسلمانوں کی اقتصادی حالت نہایت افسوس ناک اور قابلِ رحم ہے[۳۶] اور ان کے خیال میں اس انحطاط کا

---

[۳۲] ایضاً، ص ۱۶

[۳۳] اقبال "علم الاقتصاد"، ص ۲۴

[۳۴] ایضاً، ص ۲۳

[۳۵] "آیا مفلسی نظمِ عالم میں ایک ضروری جزو ہے؟ کیا ممکن نہیں کہ ہر فرد مفلسی کے دکھ سے آزاد ہو؟ کیا ایسا نہیں ہو سکتا کہ گلی کوچوں میں چپکے چپکے کراہنے والوں کی دل خراش صدائیں ہمیشہ کے لیے خاموش ہو جائیں اور ایک دردمند دل کو ہلا دینے والے افلاس کا دردناک نظارہ ہمیشہ کے لیے صفحۂ عالم سے حرفِ غلط کی طرح مٹ جائے"؟ ـــــــ ایضاً، ص ۲۴

[۳۶] "شہروں میں جہاں آبادی کا جزوِ غالب مسلمان ہیں، معمولی درجہ کے مسلمانوں کی قلیل اجرت، غلیظ مکان اور ان کے پیٹ بھر روٹی کو ترستے ہوئے بچوں کا حسرت ناک نظارہ کس نے نہیں دیکھا؟" حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پر دیکھیں۔

اصل ذمہ دار . . . . افلاس ہے جو قوم کے ادنیٰ و اعلیٰ کو کھائے جا رہا ہے [۳۷] اسی لحاظ سے وہ مسلمانوں کے لیے سب سے اہم فرض یہ سمجھتے تھے کہ وہ ایسے کاموں کے لیے خود کو وقف کر دیں جو اپنی قوم کی اقتصادی حالت کو سدھاریں [۳۸]۔

اقبال کے پیش نظر ہندوستانی مسلمانوں کے قومی اور سیاسی مسائل کے جائزے کے وقت مسلمانوں کی اقتصادی بدحالی اور اس کا تدارک بھی خاطر خواہ اہمیت کا حامل رہا ہے انھی مسائل کو بیان کرتے ہوئے جب انھوں نے مسلم لیگ کے سالانہ جلسہ منعقدہ الٰہ آباد دسمبر ۱۹۳۰ء کی صدارت کرتے ہوئے اپنے خطبے میں ہندوستانی مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ مسلم مملکت کا تصور پیش کیا، تو اس کے پس منظر میں مسلمانوں کی معاشی پستی اور ان کی بے حد مفروضیت بھی ان کے سامنے رہی [۳۹] وہ مسلمانوں کے قومی اور سیاسی مسائل کے حل کے ساتھ ساتھ اقتصادی مسائل کا بھی مناسب حل ضروری سمجھتے تھے۔ ان کی تجویز تھی کہ تجارت اور کاروبار کے مفید کاموں میں تنظیم کے لیے ـــــ اور دیہاتوں میں مسلمانوں

"حاشیہ صفحہ سابقہ" لاہور کے کسی اسلامی محلہ میں جا نکلو ایک تنگ و تاریک کوچہ پر تمہاری نظر پڑے گی، جس کے وحشت زا سکوت کے طلسم کو رہ رہ کر یا تو لاغر و نیم برہنہ بچوں کی چیخ و پکار یا کسی پردہ نشین بڑھیا کی لجاجت آمیز صدا توڑتی ہوگی، جس کی سوکھی اور مرجھائی ہوئی انگلیاں برقع میں سے نکل کر خیرات کے لیے پھیلی ہوئی ہوں گی۔ یہ تو گلی کی حالت تھی، الم زدہ گھروں کے اندر جا کر دیکھو تو صدہا مرد اور عورتیں ایسی پاؤ گے، جنھوں نے کبھی اچھے دن دیکھے ہوں گے لیکن آج فاقہ کر رہی ہیں، کئی دن سے اناج کا ایک دانہ تک منہ میں اڑ کر نہیں گیا لیکن غیرت اور خودداری اجازت نہیں دیتی کہ خیرات کے لیے کسی کے آگے ہاتھ پھیلائیں"
"ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" مشمولہ "مقالات اقبال" ص ۱۳۹

[۳۷] ایضاً۔

[۳۸] ایضاً، و بعدہٗ۔

[۳۹] "خطبات و بیانات" ص ۱۲

کی اقتصادی بدحالی اور مقروضیت کے ازالہ کے لیے مسلمانوں کی انجمنیں قائم ہوں [۴۰] مسلمانوں کی قومی جدوجہد میں بھی وہ اس مسئلہ کو بہت زیادہ اہمیت دیتے رہے۔ وہ سمجھتے تھے کہ ہندوستان اور مسلمانوں کی سیاسی جدوجہد میں مسلم لیگ کا مستقبل بھی اس امر پر منحصر ہے کہ وہ مسلمانوں کو افلاس سے نجات دلانے کے لیے کیا کوشش کرتی ہے ان کا یقین تھا کہ اسلامی قانون کے نفاذ میں اس مسئلہ کا حل موجود ہے، چنانچہ ان کی نظر میں ہندوستان کی تقسیم کے ذریعہ ایک یا زیادہ اسلامی مملکتوں کا قیام اشد ضروری تھا [۴۱]، جہاں اسلامی قانون کا نفاذ ہو سکتا اور دیگر مسائل کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کے اقتصادی مسائل بھی حل ہو جاتے۔

اقبال کے اشعار میں بھی مسلمانوں کے مختلف اقتصادی مسائل کا تذکرہ متعدد مقامات پر موجود ہے۔ کچھ مسائل کی جھلک تو ان کے اس کلام میں بھی نظر آتی ہے، جو ''بانگ درا'' کے ''ظریفانہ'' حصہ میں شامل ہے۔ اس میں جو مسائل ملتے ہیں، ان کا تعلق زیادہ تر سرمایہ و محنت، استحصال بالجبر اور ملکیت زمین سے ہے، لیکن اس مجموعہ اور اس کے علاوہ ان کے دیگر مجموعوں ''پیام مشرق''، ''جاوید نامہ'' اور ''بال جبریل'' کی ان نظموں میں جن میں اقبال نے زندگی کے عمومی تقاضوں اور اپنی فکر کو پیش کیا ہے اور جو بین الاقوامی، ملکی اور قومی اور ملی حالات و مسائل کے زیر اثر وجود میں آئیں، معاشی مسائل کا زیادہ گہرا شعور ملتا ہے یہی عرصہ ہے جب روس میں ۱۹۱۷ء میں انقلاب رونما ہوتا ہے اور اشتراکیت راہ پانے لگتی ہے۔ روس کے اس اشتراکی انقلاب کا ردعمل عالمی سطح پر رونما ہوا۔ فکری سطح پر بھی اس کے واضح اثرات نظر آتے ہیں۔ چنانچہ اقبال کی فکر کا اقتصادی گوشہ بھی وقتی طور پر ان اثرات سے مرتعش ہوا، لیکن اس راستی اور استحکام میں کبھی کوئی کجی یا کمزوری پیدا نہ ہوئی۔ چونکہ اقبال سرمایہ داری، جاگیرداری اور ملوکیت کے زیر اثر انسانیت کی

---

[۴۰] خطبۂ صدارت، آل انڈیا مسلم کانفرنس، لاہور، ۲۱ مارچ ۱۹۳۲ء، مشمولہ ایضاً، ص ۱۴۱ و بعدہٗ۔

[۴۱] مکتوب بنام محمد علی جناح مورخہ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء، مشمولہ ''انگریزی خطوط''، ص ۲۵۴

تباہی اور بربادی کو بچشم خود دیکھ رہے تھے اور وہ انسانوں کی فلاح و بہبود کے ہمیشہ خواہش مند رہے، اس لیے کسی ایسے نظریہ کا عروج جو ان مہلک نظاموں کے خاتمہ کا پیغام دے رہا ہو، ان کے لیے کشش کا باعث ہو سکتا تھا:

آفتاب تازہ پیدا بطن گیتی سے ہوا
آسماں ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک
توڑ ڈالیں فطرت انساں نے زنجیریں تمام
دوریٔ جنت سے روتی چشم آدم کب تلک

اس انقلاب کی روشنی میں اقبال خضر کی زبان میں مزدوروں کو پیغام بیداری دینے پر مجبوری ہو گئے:

اٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

اس وقت اقبال اس انقلاب سے اس حد تک پُر امید ہو گئے تھے کہ سمجھنے لگے تھے کہ سرمایہ دار طبقہ جن حربوں سے مزدوروں کو اپنا غلام رکھنا چاہتا ہے، اب اس کو مزید کامیابی حاصل نہ ہو سکے گی، کیونکہ اب محنت کش بیدار ہو رہے ہیں۔ اس احساس پر مشتمل ان کی وہ متعدد نظمیں ہیں، جو "پیام مشرق" کے ایک حصہ "نقش فرنگ"، "بانگ درا"، "بال جبریل" اور "جاوید نامہ" میں شامل ہیں۔ اسی مرحلہ پر اقبال نے سرمایہ داری اور اس کے توسط سے مغربی تہذیب کی مخالفت کرنے پر لینن کی تعریف و تحسین بھی کی[۴۲]۔ لیکن جیسے جیسے روسی انقلاب کی تفصیلات عام ہوئیں اور اشتراکیت کی اصل تصویر سامنے آئی، اقبال اشتراکیت سے بھی اسی طرح متنفر ہوتے گئے، جس طرح وہ سرمایہ داری اور ملوکیت سے تھے۔ اسی عرصہ میں کہ جب "پیام مشرق" (۱۹۲۳ء) شائع اور "بانگ درا" (۱۹۲۴ء) شائع ہونے والی تھی، بعض اشتراکیوں نے اقبال کو اشتراکی ــــ بلکہ روزنامہ "زمیندار" (لاہور) کے مدیر شمس الدین حسن نے اپنے ایک مضمون میں اقبال کو اشتراکیت کا مبلغ قرار دیا[۴۳]۔ اس وقت تک اقبال اشتراکیت سے جس حد تک متنفر ہو

[۴۲] نظم "لینن خدا کے حضور میں"، مشمولہ "بال جبریل"۔
[۴۳] "زمیندار" (لاہور) ۲۳ جون ۱۹۲۳ء

چکے تھے، اس کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ جس دن "زمیندار" میں مذکورہ مضمون شائع ہوا، اسی دن اقبال نے مدیر "زمیندار" کے نام ایک مفصل تردیدی خط تحریر کیا[۴۴] جس سے اشتراکیت کے ضمن میں ان کے حقیقی خیالات سامنے آتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اشتراکی خیالات رکھنا ان کے نزدیک دائرۂ اسلام سے خارج ہونے کے مترادف تھا[۴۵] اس خط میں اقبال نے لکھا تھا کہ اقتصادی امراض کا بہترین علاج قرآن نے تجویز کیا ہے۔ دنیا کو سرمایہ داری کے جسے اقبال دنیا کے لیے ایک قسم کی لعنت قرار دیتے ہیں، مضر اثرات سے نجات دلانے کا طریق یہ نہیں کہ معاشی نظام سے اس قوت کو خارج کر دیا جائے، جیسا کہ بولشویک تجویز کرتے ہیں، قرآن حکیم نے اس قوت کو مناسب حدود کے اندر رکھنے کے لیے قانون میراث، حرمت ربا اور زکوٰۃ وغیرہ کا نظام تجویز کیا ہے اور فطرتِ انسانی کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہی طریق قابلِ عمل بھی ہے۔

اقبال کے خیال میں روسی اشتراکیت یورپ کی ناعاقبت اندیش اور خود غرضانہ سرمایہ داری کے خلاف ایک ردِ عمل تھی، لیکن ان کے نزدیک مغرب کی سرمایہ داری اور روسی اشتراکیت دونوں افراط و تفریط کا نتیجہ تھیں۔ اعتدال کی راہ وہی ہے، جو قرآن نے ہم کو بتائی ہے۔ شریعت کا مقصود یہ ہے کہ سرمایہ داری کی بنا پر ایک جماعت دوسری جماعت کو مغلوب نہ کر سکے اور اس مقصد کے حصول کے لیے وہی راہ آسان اور قابلِ عمل ہے جس کا انکشاف پیغمبرِ اسلام نے کیا ہے۔ اسلام سرمایہ کی قوت کو معاشی نظام سے خارج نہیں کرتا بلکہ فطرت انسانی کا لحاظ کرتے ہوئے اسے قائم رکھتا ہے۔ اور ایک ایسا معاشی نظام تجویز کرتا ہے جس پر عمل پیرا ہونے سے یہ قوت کبھی اپنے مناسب حدود سے تجاوز نہیں کر سکتی[۴۶]۔

۴۴۔ جو ۲۴ جون کی اشاعت میں شائع ہوا ——— مشمولہ "گفتارِ اقبال" ص ۶ ۔ ۸؛ دیکھیے "خطوطِ اقبال" ص ۱۵۵ ۔ ۱۵۷

۴۵۔ "خطوطِ اقبال"، ص ۱۵۵

۴۶۔ ایضاً، ص ۱۵۶؛ اسلامی معاشیات کی روح یہ ہے کہ سرمایہ کی بڑی مقدار میں اضافہ کو ناممکن بنا دیا جائے" حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پر دیکھیں۔

اقبال کو افسوس تھا کہ مسلمانوں نے اسلام کے اقتصادی پہلو کا مطالعہ نہیں کیا، ورنہ ان کو معلوم ہوتا کہ اس اعتبار سے اسلام کتنی بڑی نعمت ہے۔ اقبال کی دلی آرزو تھی کہ انسان کی تمام قومیں اپنے ممالک میں ایسے قوانین وضع کریں جن کا مقصد سرمایہ کی قوت کو مناسب حدود میں رکھ کر مساوات پیدا کرنا ہو۔ وہ سمجھتے تھے کہ اسلام اب بھی ایک نئی دنیا پیدا کر سکتا ہے، جہاں ذات، رنگ یا دولت کے پیمانہ سے انسان کی عظمت کو نہیں ناپا جاتا بلکہ اس کے طرز زندگی سے، جہاں انسانی معاشرہ مساواتِ شکم پر نہیں بلکہ روحوں کی مساوات پر قائم ہو۔ جہاں ایک اچھوت بادشاہ کی بیٹی کو عقد میں لا سکتا ہو، جہاں ذاتی ملکیت ایک امانت ہو، جہاں اس طور پہ اکتناز دولت کا امکان نہ ہو کہ وہ دولت پیدا کرنے والے پر ہی چھا جائے[۴۷] اقبال کا خیال تھا کہ روسیوں کا اقتصادی نصب العین خواہ کیسا ہی قابل تعریف کیوں نہ ہو، ان کے طریق عمل سے کسی مسلمان کو ہمدردی نہیں ہو سکتی۔ اسی خیال کے پیش نظر جب جواہر لال نہرو نے اشتراکیت کو ہندوستانی سیاست میں متعارف کرانے کی پرزور کوشش کی اور اسی عرصہ میں مسلم رابطہ عوام مہم شروع کی تو اقبال کو اشتراکیت کے الحاد اور مادیت کے نظریہ پر استوار ہونے کے سبب مسلمانوں سے یہ امید رہی کہ یہ مسلمانوں میں مقبول نہ ہو سکے گی[۴۸] کیونکہ ایک معاشی نظام کی حیثیت سے درحقیقت اسلام کہیں زیادہ پرکشش ہے اور ہماری موجودہ مشکلات کے کہیں زیادہ عملی حل تجویز کرتا ہے[۴۹]۔ ہندوستان اور دیگر ممالک کے مسلمان، جو یورپ

"حاشیہ صفحہ سابقہ" مکتوب بنام ڈاکٹر ریاض الحسن، مورخہ ۲۹ مئی ۱۹۳۳ء، مشمولہ "انگریزی خطوط" ص ۲۰۹ ونیز "خطوط اقبال" ص ۲۲۷؛ "بالشوزم نے سرمایہ داری کا کلیتاً خاتمہ کر کے انتہا پسندی کا مظاہرہ کیا ہے" ایضاً ص ۲۲۶-۲۲۹

[۴۷] اقبال "حرف اقبال" ص ۱،

[۴۸] "جواہر لال نہرو" کی منکر خدا اشتراکیت مسلمانوں میں کوئی تاثر پیدا نہ کر سکے گی"، مکتوب بنام محمد علی جناح مورخہ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء، مشمولہ "انگریزی خطوط" ص ۲۵۵

[۴۹] مکتوب بنام لارڈ لوتھین، مورخہ ۱۷ مارچ ۱۹۳۴ء مشمولہ ایضاً، ص ۲۱۲؛ ونیز "خطوط اقبال" ص ۲۲۵

کی اقتصادیات پڑھ کر مغربی خیالات سے فوراً متاثر ہو جاتے ہیں، اگر قرآن کی اقتصادی تعلیم پر نظر ڈالیں تو اپنی تمام مشکلات کا حل اس کتاب میں پائیں گے۔[۵۰]

اقبال کو یہ یقین تھا کہ عہد جدید کا شعور ملوکیت اور اشتراکیت میں بنیادی تبدیلیاں پیدا کر دے گا[۵۱] اور خود روسی قوم بھی اپنے موجودہ نظام کے نقائص تجربے سے معلوم کر کے کسی ایسے نظام کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہو جائے گی جس کے اصول اساسی یا تو خالص اسلامی ہوں گے یا ان سے ملتے جلتے ہوں گے[۵۲] چنانچہ اقبال نے خود اپنی زندگی میں دیکھ لیا کہ روس کے اشتراکی نظام میں بنیادی تبدیلیاں رونما ہونے لگی تھیں[۵۳] انھیں یقین ہو گیا تھا کہ اشتراکیت اس مایوسی اور محرومی کا مداوا نہیں بن سکتی، جس سے دنیا دوچار رہی ہے[۵۴] بلکہ اسے وہ ملوکیت اور اس کے جبر و استبداد کا ایک پہلو قرار دیتے تھے، جس کے ذریعہ دنیا کے ہر خطہ میں روح آزادی اور انسانیت کو اس طرح کچلا جا رہا تھا کہ انسانی تاریخ کا کوئی تاریک ترین دور بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا[۵۵] اسی وجہ سے اقبال اشتراکیت اور ملوکیت دونوں کو یکساں تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔ "جاوید نامہ" میں سید جمال الدین افغانی کی زبان سے کارل مارکس کا حوالہ دیتے ہوئے وہ اشتراکیت پر اس بنیاد پر تنقید کرتے ہیں کہ یہ محض مساوات شکم پر زور دیتی ہے، جب کہ ان کے خیال میں مساوات صرف اخوت کے ذریعہ قائم ہو سکتی ہے:

۵۰۔ ایضاً، ص ۱۵۶۔۱۵۷

۵۱۔ "The Bombay Chronical." میں اقبال کا انٹرویو مشمولہ "انگریزی تحریریں" ص ۵،

۵۲۔ "خطوط اقبال"، ص ۱۵،

۵۳۔ جن کا انھوں نے حوالہ بھی دیا، "انگریزی تحریریں"، ص ۵،

۵۴۔ اقبال "خطبات"، ص ۱۸۸۔۱۸۹

۵۵۔ اقبال "خطبات و بیانات"، ص ۲۵۰

صاحب سرمایہ از نسل خلیل
یعنی آں پیغمبر بے جبرئیل

زانکہ حق در باطل او مضمر است
قلب او مومن دماغش کافر است

غربیاں گم کردہ اند افلاک را
در شکم جویند جان پاک را

رنگ و بو از تن نگیرد جان پاک
جز بہ تن کارے ندارد اشتراک

دین آں پیغمبر حق ناشناس
بر مساوات شکم دارد اساس

تا اخوت را مقام اندر دل است
بیخ او در دل نہ در آب و گل است

اقبال سمجھتے تھے کہ انسان ملوکیت اور اشتراکیت کے درمیان پس رہے ہیں۔ یہ دونوں روح کی دشمن، خدا کی منکر اور انسان کو دھوکا اور فریب دیتی ہیں۔ اشتراکیت تشدد کے ذریعہ اقتدار حاصل کرتی ہے اور ملوکیت محکوموں کے بل بوتے پر عیش و عشرت کا سامان فراہم کرتی ہے:

ہر دوراں جان ناصبور و ناشکیب
ہر دو یزداں ناشناس آدم فریب

زندگی ایں را خروج آں را خراج
درمیان ایں دو سنگ آدم زجاج

ایں بہ علم و دین و فن آرد شکست
آں برد جاں را ز تن ناں را ز دست

غرق دیدم ہر دو را در آب و گل
ہر دو را تن روشن و تاریک دل

یا ان دونوں کے تعلق اور ان کی یکسانیت کو انھوں نے اس طرح بھی بیان کیا ہے:

زمام کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریق کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

اشتراکیت جس پس منظر اور جن نظریوں پر استوار تھی اقبال کو ان سب سے بنیادی اختلاف رہا۔ مثلاً تاریخ کی مادی تعبیر کو جسے فریڈرک ہیگل اور مارکس نے معاشرہ پر منطبق کرنے کی کوشش کی تھی، اقبال سراسر غلط قرار دیتے تھے [۵۶] اور اشتراکیت کو وہ مذہب اور سیاست کی علیحدگی کا ایک طبعی نتیجہ سمجھتے تھے اور مذہب اور سیاست

---

[۵۶] "میرے نزدیک تاریخ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے۔" مکتوب بنام خواجہ غلام السیدین مورخہ ۱۷ اکتوبر ۱۹۳۶ء مشمولہ "اقبال نامہ"، ج ۱، ص ۳۱۸ - ۳۱۹

کی علیحدگی ان کی نظر میں اہلِ یورپ کی سب سے بڑی غلطی تھی ۵۸ ۔ اسی بنیاد پر اقبال ایسے تمام نظریات کے مخالف تھے، جن کی اصل مادیت اور الحاد پر استوار ہوئی ہے :

"میرے نزدیک فاشزم، کمیونزم یا زمانۂ حال کے اور ازم کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔" ۵۹

---

۵۸ "گفتارِ اقبال"، ص ۲۵۴ ۔ ۲۵۵؛ اس موضوع پر ان کے مفصل خیالات کے لیے: ان کا خطبہ الہ آباد، دسمبر ۱۹۳۰ء مشمولہ "خطبات و بیانات" ص ۴۰۵ ۔ و بعدہٗ ۔

۵۹ مکتوب بنام آل احمد سرور، مورخہ ۱۲ / مارچ ۱۹۳۷ء مشمولہ "اقبال نامہ" ج ۲، ص ۳۱۳ ۔ ۳۱۵

ضمیمہ

بعض دیگر شخصیات و تحریکات

اقبال کی فکر میں جدید دنیائے اسلام کے تقریباً تمام اہم مسائل، افکار اور تحریکات کی بازگشت محسوس ہوتی ہے۔ اقبال نے ایک تو جدید دنیائے اسلام کو پیش آنے والے مسائل پر اپنا نقطۂ نظر بیان کیا ہے یا جو تحریکیں جدید دنیائے اسلام میں اصلاحی و تعمیری مقاصد کے تحت رونما ہوئیں، ان کی تائید و تحسین کی ہے یا ایسی شخصیات جن کے افکار دنیائے اسلام کو متاثر کرنے کا سبب بنے، اقبال کی فکر کو بھی کسی نہ کسی طور پر متاثر کرتی نظر آتی ہیں۔ بہت بڑے بڑے مسائل، افکار اور تحریکات کے علاوہ خود اقبال کے اپنے عہد میں بعض ایسی شخصیات، ان کے افکار اور ان کی تحریکیں پیدا ہوئیں، جن کی اقبال نے یا تو تائید و حمایت کی یا ان میں دلچسپی لی۔ ایسی شخصیات اور تحریکات کا مقصد چونکہ مجموعی طور پر احیائے اسلام رہا ہے، اس لیے اقبال نے احیائے اسلام، مسلمانوں کی فلاح و بہبود، ترقی اور بیداری کا ذکر کرتے ہوئے اور اپنی خواہشات کا اظہار کرتے ہوئے ان شخصیات و تحریکات کی تعریف و تحسین کی یا بطور مثال ان کا حوالہ دیا ہے۔

اس ضمن میں ایسی شخصیات، جنھوں نے اپنی راسخ فکر اور اپنی مفید کاوشوں سے دنیائے اسلام کو متاثر کیا، متعدد ہیں اور اقبال نے ان میں سے بیشتر کا ذکر کیا ہے۔ لیکن بعض شخصیات اور ان کے کارنامے اقبال کی نظروں میں زیادہ پسندیدہ اور زیادہ قابل توجہ رہے، مثلاً ٹیپو سلطان کی شخصیت اور ان کی جدوجہد اقبال کے لیے بڑی پسندیدہ اور مثالی تھی۔

ٹیپو کی شہادت کو وہ دنیائے اسلام کی تاریخ میں بے حد اہم سمجھتے تھے۔ ان کے خیال میں ٹیپو کی شہادت (۱۷۹۹ء) کے بعد مسلمانوں کو ہندوستان میں سیاسی نفوذ حاصل کرنے کی جو امید تھی، اس کا بھی خاتمہ ہو گیا [۱] اسی سال "جنگ نوار ینو" لڑی گئی، جس میں ترکی کا بحری بیڑہ تباہ ہوا، جس کے نتیجے میں، اقبال کے خیال میں ایشیا میں اسلام کا انحطاط اپنی انتہا کو پہنچ گیا۔ [۲] اور اسی کے زیرِ اثر وہ سمجھتے تھے کہ جدید اسلام اور اس کے مسائل ظہور میں آئے [۳]

اقبال کو ٹیپو سے جو عقیدت تھی اس کا اظہار اس امر سے ہوتا ہے کہ جب وہ دسمبر ۱۹۲۸ء کے آخری ایام اور جنوری ۱۹۲۹ء کے اوائل میں جنوبی ہند کے سفر پر گئے تو میسور میں بالخصوص ٹیپو کے مزار پر پہنچے۔ [۴] اسی عرصہ میں اقبال ٹیپو پر ایک نظم لکھ کر اپنی اس کتاب ("جاوید نامہ") میں شامل کرنا چاہتے تھے، جسے وہ اپنی زندگی کا ماحصل بنانے کے خواہش مند تھے [۵] چنانچہ "جاوید نامہ" (اشاعت ۱۹۳۲ء) میں اقبال نے "سلطان شہید" کے عنوان سے چند صفحات پر مشتمل اشعار نظم کیے۔ ان اشعار میں اقبال نے حقیقتِ حیات و مرگ و شہادت کے موضوع پر جو خیالات بیان کیے ہیں، وہ "جاوید نامہ" کے اہم مقامات میں سے ہیں۔ "جاوید نامہ" کے علاوہ اقبال نے "ضرب کلیم" (اشاعت ۱۹۳۵ء) میں بھی ایک نظم "سلطان ٹیپو کی وصیت" کے عنوان سے لکھی۔ اس نظم میں انھوں نے ٹیپو کی سیرت کے حوالہ سے ان اصولوں کی وضاحت کی ہے، جن پر ٹیپو ساری عمر کاربند رہے۔

مہدی سوڈانی [۶] کی شخصیت اور جد و جہد کے حوالہ سے اقبال کی یہ آرزو رہی کہ مسلمانوں

---

[۱] "حرفِ اقبال" ص ۱۴۲

[۲] ایضاً، و نیز ص ۱۴۷

[۳] ایضاً، ص ۱۴۲

[۴] تفصیلات کے لیے "گفتارِ اقبال" ص ۲۲۹؛ "انوارِ اقبال" ص ۲۲۷۔۲۲۸

[۵] اقبال بنام محمد جمیل، مورخہ ۴ اگست ۱۹۲۹ء مشمولہ "اقبال نامہ" ج ۲، ص ۹۱۔۹۲؛ اسی مکتوب میں اقبال نے مکتوب الیہ سے ٹیپو کے ایک روزنامچہ کا علم ہونے پر اسے دیکھنے کی خواہش ظاہر کی تھی۔

[۶] سید محمد احمد نام، پیدائش ۱۲ اگست ۱۸۴۴ء "حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پر دیکھیں"

کے انتشار اور زوال کے اس دور میں کاش کوئی ایسا شخص پیدا ہو جائے جو اپنے پیغام سے قوم کے دل میں جہاد کا ولولہ پیدا کر دے :

ساربان یاراں بہ یثرب ما بہ نجد
آں حدی کہ ناقہ را آرد بہ وجد

"جاوید نامہ" میں اقبال نے مہدی سوڈانی کے حوالہ سے مسلمانوں کو جہاد اور سخت کوشی کی تلقین کی ہے اور عالم عرب کے سرکردہ رہنماؤں کو مخاطب کر کے سوال کیا ہے کہ تم کب تک اس طرح تفرقہ کا شکار بنے رہو گے؟ کب تک اپنی ذاتی ترقی کے لیے کوشاں رہو گے؟ کب تک ملت اسلامیہ کے مفاد عمومی سے غافل رہو گے؟ اب وقت آگیا ہے کہ تم اپنے سوز پیدا کرو اور اسلام کی سربلندی کے لیے متحد ہو جاؤ۔ اس مقام پر وہ سوڈان کے مسلمانوں سے بڑی امیدیں وابستہ کرتے ہوتے انھیں انگریزوں کی غلامی سے آزاد ہونے کا پیغام دیتے اسی ذیل میں وہ فرعون کی روح کے حوالہ سے کچنر (ہربرٹ کچنر) سے سوال کرتے ہیں کہ مہدی سوڈانی کی قبر کو کھود کر اور ایک مرد مومن کی نعش کی بے حرمتی کر کے تمہاری قوم کی حکمت میں کیا اضافہ ہوا؟ ؎

" حاشیہ صفحہ سابقہ" وفات ۲۲ جون ۱۸۸۵ء؛ سوڈان کے ایک مصلح، مجاہد اور درویشوں کی تحریک کے بانی، سوڈان کو انگریزوں اور خدیو مصر سے آزاد کرایا اور ایک فلاحی مملکت قائم کرنے کی کوشش کی۔ ان کی وفات کے بعد عبداللہ بن محمد نے ان کے خلیفہ کے طور پر ۱۸۸۵ء سے ۱۸۹۸ء تک حکومت کی ذمہ داریاں سنبھالیں لیکن مصری افواج نے ایک انگریز ہربرٹ کچنر (Herbert Kitchener) کی قیادت میں سوڈان پر حملہ کر کے اس اقتدار کو ختم کر دیا اور سوڈان پر پھر مصری اور برطانوی تسلط قائم ہو گیا۔ تفصیلات کے لیے: ہولٹ،
"The Mahdist State in the Sudan 1881-1898, A Study of its Origins, Devolopment and Overthrow."

؎ "کلیات اقبال" (فارسی) ص ۶۸۴ - ۶۸۶

سعید حلیم پاشا ۵ سے، بالخصوص قومیت اور تہذیب و معاشرت میں اس کے خیالات سے، اقبال بہت متاثر تھے۔ چنانچہ اپنے خطبہ "The Principle of Movement in the Structure of Islam." میں جو اُن کے "خطبات" کے مجموعہ میں شامل ہے، ترک وطن پرستوں کے لادینی نظریۂ سیاست کی تردید کرتے ہوئے اس ضمن میں سعید حلیم پاشا کے خیالات کی تائید اور تعریف کی ہے خصوصاً قومیت کے تعلق سے ان کے خیالات کہ اسلام کا کوئی وطن نہیں ہے اور نہ کسی ترکی اسلام کا کوئی وجود ہے نہ عربی، ایرانی اور ہندی اسلام کا ۹، اقبال کے خیال میں وہ "نہایت ہی با بصیرت اہلِ قلم" تھے ۱۰ اور اس کا طرزِ فکر سراسر اسلامی تھا ۱۱ "جاوید نامہ" میں بھی اقبال نے ان کے ایسے خیالات پیش کیے ہیں کہ جن میں مغربی تہذیب سے گریز کا پیغام ملتا ہے۔ حلیم پاشا کے حوالہ سے اقبال کہتے ہیں کہ تقلید مغرب کے بجائے مسلمانوں کو قرآن کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ قرآن کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ معلوم ہو جائے گا کہ اسلام ایک ایسا ضابطۂ حیات ہے جو دنیا میں کسی اور قوم کے پاس نہیں۔ اگر مسلمان اس پر عمل کریں تو ساری دنیا ان کے قدموں پر جھک سکتی ہے۔ اسی موقع پر انھوں نے ترکوں کی اس روش پر تنقید کی کہ وہ قرآن سے بیگانہ ہو کر مغرب کی تقلید کر رہے ہیں۔ آگے چل کر ایک اور مقام پر اقبال حلیم پاشا کے توسط سے علماً اور صوفیہ کو ان کی اہمیت

---

۵ پیدائش ۱۸۶۳ء، وفات ۱۹۲۱ء، خدیو مصر کے خاندان سے تعلق رکھنے والا دولت عثمانیہ کا وزیر اعظم، ممتاز مدبّر، سیاستدان اور احیائے اسلام کے موضوع پر متعدد کتابوں کا مصنف اور مغربی سیاست، تہذیب اور قومیت کا مخالف اور اسلامی تہذیب، اتحاد، اور اخلاقیات کا مبلغ۔ اس کا عقیدہ تھا کہ مسلمانوں کا صرف وہی وطن ہے، جہاں شریعت نافذ ہو۔ تفصیلات کے لیے لیوس، . . . .

"The Emergence of Modern Turkey."

ص ۲۲۵ - ۳۵۸

۹ "خطبات" ص ۱۵۶

۱۰ ایضاً۔

۱۱ ایضاً، ص ۱۵۶ - ۱۵۷

بتاتے ہوئے انھیں مسلمانوں کو ماضی سے روشناس کرانے اور انھیں ان کے مقام اور مقصد سے آگاہ کرنے کی تلقین کرتے ہیں [۲۱]۔

اقبال مفتی عالم جان بارودی [۲۲] کی ان مساعی کے بھی قدرداں تھے، جنھوں نے روس

---

[۲۱] "کلیاتِ اقبال" (فارسی) ص ۶۵۳-۶۵۴، ۶۶۴-۶۶۵

[۲۲] پیدائش ۱۸۵۶ء، وفات ۱۹۲۱ء۔ قازان (وسط ایشیا) میں جدید طرز کی ایک درسگاہ کے بانی اور ناظم، جس نے ۱۸۸۰ء میں قازان کی اسلامی یونیورسٹی کا درجہ حاصل کیا۔ اس درسگاہ نے روسی مسلمانوں کے انقلاب و ترقی میں نمایاں اثر پیدا کیا، جدید علوم اور سائنس کی تدریس کے طفیل، ایک مغربی مدبر کے بقول پادری پرست روسی عیسائیوں سے روسی مسلمان زیادہ مغربی ہو گئے۔ بحوالہ سید سلیمان ندوی "علمائے روس"، "معارف" (اعظم گڑھ) مئی ۱۹۲۲ء، ص ۳۲۹؛ مسلمانوں کی بیداری کی سرگرمیوں کے نتیجہ میں زار کی حکومت نے قید و بند کی صعوبتیں دیں، لیکن ان کی تحریکات کو نقصان پہنچا۔ سلطان عبدالحمید خاں نے ان کی رہائی کے لیے کوشش کی چنانچہ زار نے انھیں ترکی بھیج دیا، جہاں وہ ۱۹۱۱ء تک مقیم رہے اور اس سال روس لوٹے اور سیاسی سرگرمیوں میں بھی حصہ لینا شروع کیا۔ ان کی کوششوں کے نتیجہ میں...... "All Russia Muslim Democratic Party." قائم ہوئی۔ ۱۹۱۷ء کے انقلاب روس کا انھوں نے خیر مقدم کیا۔ مسلمانوں نے انھیں حکومت روس میں یورپی روس، سائبیریا اور قازقستان کا مفتی منتخب کیا۔ اس کے بعد وہ مجلس اسلامیہ روس کے صدر مقرر ہوئے۔ لیکن ان کے بڑھتے ہوئے اثر کو دیکھ کر اشتراکیوں نے ان کو قید کر دیا لیکن کچھ ہی عرصہ بعد آزاد ہو گئے۔ مئی ۱۹۱۸ء میں روسی مسلمانوں کے ایک نمائندہ وفد میں شریک ہو کر ماسکو گئے اور اشتراکی اکابر کے سامنے مسلمانوں کا یہ مطالبہ پیش کیا کہ مسلمانوں کے اداروں کو مداخلت سے پاک رکھا جائے۔ تفصیلات کے لیے: ایضاً۔ و نیز "کیمبرج" ج ۱، ص ۶۲۷، ۶۳۰، ۶۳۵؛ مزمل لیبین، "تاریخ سلطنت مسلمانان روس"، ص ۱۷۰-۲۰

میں مسلمانان وسط ایشیا کی فکری رہنمائی کی اور مسلمانوں کی پستی کا علاج جدید تعلیم کو قرار دیا تھا [۱۴] اقبال کا خیال تھا کہ وہ غالباً محمد بن عبد الوہاب سے متاثر تھے [۱۵]۔ چونکہ ان کے بارے میں اقبال کی معلومات محدود تھیں، اس لیے انھیں تفصیلات معلوم کرنے کا اشتیاق رہا۔ مولانا سید سلیمان ندوی سے انھوں نے اس ضمن میں استفسار کیا تھا کہ مفتی عالم جان کی تحریک کی اصل غایت کیا تھی۔ یہ محض ایک تعلیمی تحریک تھی یا اس کا مقصود مذہبی انقلاب بھی تھا؟ [۱۶] چنانچہ رسالہ "معارف" (اعظم گڑھ) مئی ۱۹۲۲ء میں مفتی عالم جان کے حالات پر مشتمل ایک مضمون "علمائے روس" شائع ہوا تو اقبال نے سید سلیمان ندوی کو لکھا کہ وہ "میری آرزو سے بڑھ کر ہے۔" [۱۷]

اقبال کو اس تحریکِ انقلاب سے بھی دلچسپی رہی جو چینی ترکستان کے مسلمانوں میں نمودار ہو رہی تھی۔ ۱۹۱۴ء میں وہاں چینی منصفوں کے تقرر اور حکومت کی طرف سے وہاں کی آبادی پر، جو تقریباً سب مسلمانوں پر مشتمل تھی، چینی زبان مسلط کرنے کی وجہ سے بڑی بے چینی پھیل گئی تھی۔ مسلمان یہاں عرصہ سے چینیوں کے ظلم و ستم سہتے آئے تھے۔ اس کے نتیجہ میں بعد میں جو بغاوت ۱۹۳۰ء میں شروع ہوئی اس کی قیادت ماچونگ ینگ نامی ایک کم سن مسلمان نے کی۔ اقبال اس کی جدوجہد کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ چنگیز، تیمور اور بابر کا وطن اب بھی اعلیٰ درجہ کا بہادر سپہ سالار پیدا کر سکتا ہے [۱۸] اقبال سمجھتے تھے کہ اس تحریک کی کامیابی سے ایک بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ چینی ترکستان میں، جہاں مسلمانوں کی تعداد تقریباً ۹۹ فیصد ہے، ایک خوشحال اور مستحکم اسلامی مملکت قائم ہو جائے گی اور اس طرح وہاں کے مسلمان ہمیشہ کے لیے چینیوں کے برسوں کے ظلم و ستم سے نجات حاصل کر سکیں گے [۱۹] اور اس کا ایک

---

۱۴ "حرفِ اقبال"، ص ۱۴۸

۱۵ ایضاً۔

۱۶ مکتوب بنام سید سلیمان ندوی مورخہ یکم مئی ۱۹۲۲ء مشمولہ "اقبالنامہ" ج ۱، ص ۱۲۸۔ ۱۲۹

۱۷ مکتوب مورخہ ۲۹ مئی ۱۹۲۲ء، مشمولہ ایضاً، ص ۱۱۸

۱۸ "خطبات و بیانات"، ص ۲۲۸

۱۹ ایضاً، ص ۲۳۰

فائدہ یہ بھی ہوگا کہ ہندوستان اور روس کے درمیان ایک اور اسلامی مملکت کے قیام سے اشتراکیت، مادہ پرستی، دہریت اور لادینیت کے خطرات وسط ایشیا سے بالکل نہ مٹے تو کم از کم ہندوستان کی سرحدوں سے زیادہ دور ہو جائیں گے[۲۰]۔

اقبال کو ہندوستان کے بھی بعض زعماء کی اصلاحی، تبلیغی اور احیائی مساعی سے بھی دلچسپی رہی۔ مثلاً مولوی ابو محمد مصلح[۲۱] کی تحریک قرآن کی، جس کا مقصد قرآن حکیم کی تعلیم، معنی

---

[۲۰] ایضاً۔

[۲۱] عالم دین، مصنف اور شاعر۔ کئی کتابیں، بشمول "اقبال اور قرآن" تصنیف کیں، جن میں "توضیح القرآن" قرآن حکیم کے ترجمہ اور تفسیر پر مشتمل ہے۔ دیگر تصانیف میں "تاریخ سہسرام"، "مشاہیر شعرائے سہسرام" اور "شہید کربلا قرآن کی روشنی میں" ان کی معروف تصانیف ہیں۔ نام ذبیر خاں اور تخلص "احقر" اور "مصلح" تھا۔ کنیت ابو محمد مصلح، مولانا ابو محمد مصلح سہسرامی کے نام سے بھی معروف تھے۔ سہسرام میں تقریباً ۱۸۹۸ء میں پیدا ہوئے۔ مدرسہ خانقاہ کبیر، سہسرام میں تعلیم حاصل کی، پھر ۱۹۰۰ء میں دیوبند گئے۔ مولانا انور شاہ کشمیری سے تلمذ حاصل ہوا۔ تحریک خلافت میں سرگرمی سے حصہ لیا۔ سہسرام ہی سے اپنی اصلاحی تحریک کا آغاز کیا اور "الاصلاح" کے نام سے رسالہ جاری کیا۔ اسی نام سے ۱۹۲۶ء میں ایک مطبع بھی قائم کیا۔ اس سے قبل ڈھری اون سون سے عبد القیوم انصاری کی معیت میں "حسن و عشق" کے نام سے ایک رسالہ بھی نکالتے رہے۔ پھر حیدر آباد دکن منتقل ہو گئے، جہاں "ادارۂ عالمگیر تحریک قرآنی" قائم کیا اور اس کے ساتھ ساتھ رسالہ "ترجمان القرآن" جاری کیا۔ ۱۹۳۶ء میں لاہور منتقل ہوئے اور علامہ اقبال کے انتقال (اپریل ۱۹۳۸ء) تک یہیں رہے پھر حیدر آباد دکن چلے گئے وہاں سے "قرآنی دنیا" کے نام سے اردو اور انگریزی میں مجلہ جاری کیا۔ قرآن کی تعلیم کو عام کرنے میں زندگی بھر مستعدی سے حصہ لیا، جو سلسلہ منظم اور دین دار عالم تھے عمر بھر سادہ وضع اختیار کی۔ شاعری میں حسن جان خاں سہسرامی اور جلال لکھنوی سے تلمذ حاصل تھا۔ اول الذکر سے سلسلۂ ابوالعلائیہ میں بیعت بھی تھے۔ تاریخ وفات ۲۰ رجب ۱۳۸۸ھ/ ۳۰ ستمبر ۱۹۶۸ء ہے اور مدفن حیدر آباد دکن۔ تفصیلات کے لیے: ماہنامہ "ذکریٰ" (رامپور، اپریل ۱۹۸۲ء) ص ۵۲۔۵۷، نیز ڈاکٹر محمد عبد اللہ چغتائی (حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ: محمد ہمیش)

اور مطلب کے ساتھ عام اور لازمی کرنا تھا، انہوں نے تائید و تحسین کی تھی[۲۲] ابو محمد مصلح کے نام اپنے ایک خط میں انہوں نے لکھا تھا کہ قرآنی تحریک کا مقصد مبارک ہے۔ اس زمانہ میں قرآن کا علم ہندوستان سے مفقود ہوتا جا رہا ہے۔ ضرورت ہے کہ مسلمانوں میں نئی زندگی پیدا کی جائے۔ کیا عجب کہ آپ کی تحریک بارآور ہو اور مسلمانوں میں قوت عمل پھر عود کر آئے[۲۳] اسی ضمن میں اقبال نے ان کی ان کاوشوں کو قدر کی نگاہوں سے دیکھا جو وہ ترویج تعلیم قرآن کے سلسلہ میں انجام دیتے رہے۔ انہیں تحریک قرآن کی رفتار سے بھی دلچسپی رہی[۲۴] ان کے ایک خط سے معلوم ہوتا ہے کہ اپنے فرزند جاوید اقبال کیلئے وہ انکا مرتب کیا ہوا قاعدہ حاصل کرنا چاہتے تھے، جس میں ان کی تحریر کے مطابق، بچوں کو قرآن پڑھانے کا نیا طریق ایجاد کیا گیا تھا[۲۵]۔

اقبال نے سید ابوالاعلیٰ مودودی کی تحریک کو بھی، جو گو کہ ابھی اپنے تشکیلی اور ابتدائی مراحل میں تھی، اور ان کی تصانیف بالخصوص "الجہاد فی الاسلام" اور "تنقیحات" اور ان کے مجلہ "ترجمان القرآن" میں ان کی تحریروں سے اس کا آغاز ہو چکا تھا[۲۶]، اپنی آخری عمر میں اپنی توقعات کا مرکز بنا لیا تھا۔ اس عرصہ میں ان کی یہ خواہش ہو گئی تھی کہ ایک ادارہ ایسا قائم کریں اور کچھ ایسے افراد کو، جو جدید علوم سے بہرہ ور ہوں، چند ایسے لوگوں کے ساتھ یکجا کر دیں، جنہیں دینی علوم میں مہارت حاصل ہو، تاکہ یہ لوگ اپنے علم اور اپنے قلم سے اسلامی تمدن کے احیا کے ________

"اقبال کی صحبت میں" ص ۶۶-۴۷۔ ابو محمد مصلح اقبال اور قرآن ۲۲ کچھ تفصیلات کے لئے "اقبال اور قرآن" ص ۱۳-۱۴

۲۳۔ مکتوب، مشمولہ ایضاً۔ ص ۱۵

۲۴۔ ایضاً، ص ۱۸۔

۲۵۔ "... مجھے اس کتاب کی ضرورت ہے، جس میں انہوں نے بچوں کو قرآن پڑھانے کا نیا طریق ایجاد کیا ہے۔ اس قاعدے کی جاوید کے لئے ضرورت ہے" مکتوب بنام ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی، مورخہ ۶/اکتوبر ۱۹۳۶ مشمولہ "اقبال نامہ" ج ۲، ص ۳۹۳-۳۹۴، غالباً یہ قاعدہ "قرآن مجید معہ بچوں کی تفسیر" کے نام سے شائع ہوا۔ اس کا ذکر ابو محمد مصلح نے کیا ہے، ص ۱۷، ۱۸۔

۲۶۔ مودودی، سید ابوالاعلیٰ "مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش"، حصہ سوم (پٹھان کوٹ، بار سوم) ص ۲

لیے کوشاں ہو سکیں ۲۷ وہ چاہتے تھے کہ کسی پُرسکون مقام پر ایک ایسی مختصر سی بستی کی بنیاد رکھی جائے، جہاں خالص اسلامی ماحول پیدا کیا جائے اور وہاں بہترین دل و دماغ کے نوجوانوں کو ایسی تربیت دی جائے جس سے ان میں مسلمانوں کی صحیح رہنمائی کی اہلیت پیدا ہو جائے ۲۸ چنانچہ ان کی اس خواہش کے پیش نظر چودھری نیاز علی خاں نے پٹھان کوٹ کی اپنی اراضی میں سے ایک قطعہ اس مقصد کے لیے وقف کر دیا اور اقبال سے باہمی صلاح و مشورہ کے بعد ۲۹ مولانا مودودی کو، جو اس وقت حیدر آباد دکن میں مقیم تھے، پٹھان کوٹ منتقل ہونے کی دعوت دی چنانچہ مولانا مودودی مارچ ۱۹۳۸ء میں نقل مکانی کر کے پٹھان کوٹ پہنچ گئے ۳۰

اقبال مولانا مودودی کے خیالات سے بڑی حد تک متفق تھے اور "ترجمان القرآن" میں ان کے مضامین کی تحسین و تعریف کرتے تھے ۳۱ علمی کاموں میں اس وقت اقبال کے پیش نظر اسلامی قانون اور فلسفہ کی تدوین کا کام تھا، اور وہ خود بھی اس کام کے دوران

---

۲۷ مکتوب بنام مصطفےٰ المراغی، مورخہ ۵ اگست ۱۹۳۶ء، مشمولہ "خطوط اقبال" ص ۲۸۵؛ و نیز مکتوب دیگر، مشمولہ "اقبال نامہ" ج ۱، ص ۲۵۱-۲۵۳

۲۸ نیاز علی خاں، چودھری "دارالسلام کی حقیقت" بحوالہ قاضی افضل حق قرشی "نادرات اقبال"، مشمولہ "صحیفہ" (لاہور، اقبال نمبر ۱۹۷۳ء) ج ۱، ص ۲۲۹-۲۳۰

۲۹ جس کی تفصیل: ایضاً ص ۲۳۰؛ سید نذیر نیازی "علامہ اقبال کی دعوت پر مولانا مودودی پنجاب میں"، مشمولہ ہفت روزہ "ایشیا" (لاہور) ۱۷ اپریل ۱۹۶۹ء؛ و نیز "کیا مولانا مودودی علامہ اقبال کی دعوت پر پنجاب آئے تھے؟" مشمولہ ایضاً، ۱۹ اپریل ۱۹۷۰ء میں ہے۔

۳۰ خود اس ضمن میں مولانا مودودی کی جو خواہشات تھیں، ان کے لیے: "شخصیات" ص ۲۵۳-۲۵۷

۳۱ مکتوب مولانا مودودی، مشمولہ گیلانی، سید اسعد "مولانا مودودی سے ملیے" ص ۳۸۸؛ اور اقبال مولانا مودودی کے لیے ایک روحانی سہارا تھے، "شخصیات" ص ۲۵۳

گاہے گاہے دارالسلام (پٹھان کوٹ) جانے کا ارادہ رکھتے تھے[۳۲] لیکن اقبال کی زندگی میں وہ مقصد ابتدائی مرحلے سے آگے نہ بڑھ سکا، جسے کچھ عرصہ بعد "جماعتِ اسلامی" کے قیام اور تحریکِ اسلامی کے فروغ سے مولانا مودودی نے پورا کرنے کی جدوجہد کی۔

---

[۳۲] ایضاً، ص ۲۵۳ ۔ ۲۵۶

ماحصل

حرفِ آخر

اقبال، موجودہ صدی میں دنیائے اسلام کے منفرد اور ممتاز مفکر ہیں اور اپنے عہد میں ملتِ اسلامیہ کے ذہن کے اوّلین معمار بھی۔ اپنے وقت کے فکری اور جذباتی رجحان کو تبدیل کرنے، فکرِ اسلامی کو جمود سے نکالنے اور فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید میں ان کا حصہ سب سے نمایاں ہے۔ اپنی فکر کے علاوہ، اپنے حیات آفریں پیغام کو انھوں نے اپنی شاعری کے توسط سے نہایت مؤثر اور دل نشین انداز میں پیش کیا، چنانچہ ان کا اثر اعلیٰ تعلیم یافتہ اور ذہین طبقہ ہی تک محدود نہیں رہا، بلکہ عام مسلمان بھی ان کی شاعری کے توسط سے ان کے پیغام سے متاثر ہوئے۔ بحیثیت مفکر اقبال کی یہ ایک بڑی کامیابی تھی کہ انھوں نے اپنی فکر اور شاعری کے ذریعہ اپنے عہد کی فکری اور جذباتی زندگی میں بیداری اور اضطراب پیدا کر دیا۔ مشرق اور مغرب کے علوم کے امتزاج اور ماضی اور حال کے گہرے شعور نے ان کو اپنے لیے ایک نئی اور مستقل راہ اختیار کرنے میں مدد دی تھی۔ انھوں نے اپنی فکر کی آبیاری مشرق و مغرب کے نمائندہ افکار سے کی تھی ـــــ لیکن انھوں نے مشرقی علم و حکمت کو مغربی معیار پر پرکھ کر دیکھا اور پھر ان کے مقابلہ اور توازن سے ایک معتدل اور مستحکم فکری نظام کی تشکیل کی۔ اس لحاظ سے اقبال کا فلسفہ اسلامی حکمت و تعلیمات پر مبنی ہے، لیکن اسے اقبال نے جدید زمانہ کے تقاضوں اور ضرورتوں سے مربوط کیا ہے۔

اقبال کی فکر میں جدید دنیائے اسلام کے تقریباً تمام اہم افکار اور تحریکات کی بازگشت محسوس ہوتی ہے۔ جن مسائل نے ملتِ اسلامیہ کو انتشار اور اضطراب میں مبتلا کر دیا تھا اور جو اسے اپنے اسلامی تشخص سے دور کر رہے تھے، اقبال کی تنقید کا نشانہ بنے اور جو تحریکیں اور شخصیتیں دنیائے اسلام کی فلاح، اصلاح اور تعمیر و ترقی کے لیے کوشاں ہوئیں، اقبال نے ان کی تائید و ستائش کی اور بعض شخصیات و تحریکات سے اثرات بھی قبول کیے۔ اپنے مقصد

اور پیغام کے لحاظ سے اقبال نے احیائے اسلام کے لیے نہ صرف ایک مربوط اور مستحکم فکر کی تشکیل کی بلکہ ملت اسلامیہ میں دنیائے اسلام کی آزادی، خود مختاری اور بہتر مستقبل کی تعمیر کا احساس بھی پیدا کیا۔

اقبال کے جو اثرات ان کے اپنے عہد پر ہیں، ان کا تقاضہ ہے کہ اقبال کی فکر کو جدید دنیائے اسلام کے تناظر میں دیکھا جائے اور اس اعتبار سے اقبال کی اہمیت وحیثیت متعین کی جائے۔ اس نوع کی کوشش توجہ طلب رہی ہے۔ اسی طرح اقبال کے ان اثرات کے تفصیلی اور ہمہ گیر مطالعہ کی بھی ضرورت ہے، جو ان کے عہد پر مرتسم ہوئے اور جن کے نتیجہ میں برعظیم پاک وہند اور دنیائے اسلام کی ذہنی وسیاسی زندگی میں ایک اضطراب اور ہلچل پیدا ہوئی۔

صرف یہی نہیں کہ اقبال نے اپنے عہد کو متاثر کیا، بلکہ ان کی فکر کے اثرات ان کے بعد بھی فکر اسلامی، تہذیب وسیاست اور ادب پر خاصے نمایاں نظر آتے ہیں۔ اس کے علاوہ اقبال کی فکر سے وہ تحریکیں بھی متاثر ہوئیں، جن کا آغاز یا تو خود اقبال کے عہد میں ہوا، یا وہ بعد میں شروع ہوئیں، لیکن وہ فکرِ اقبال سے بھی بار آور ہوئیں۔ چنانچہ اقبال کی فکر کا یہ بھی ایک تقاضہ ہے کہ اس کے ان ہمہ گیر اثرات کا مطالعہ کیا جائے، جو اقبال کے اپنے عہد میں اور ان کے بعد افکار اور تحریکاتِ اسلامی پر محسوس ہوتے ہیں۔ زیرِ نظر مطالعہ صرف ماضی اور حال کے حوالہ سے تھا، اور جو اقبال کی توجہ وستائش اور اثر پذیری کے جائزہ تک مخصوص ہے — مستقبل پر اقبال کے ہمہ گیر اثرات بھی مطالعہ وجائزہ کے متقاضی ہیں۔

فہرست اسناد محولہ

آدم چارلس سی (Adams, C.C.)

"Islam and Modernism in Egypt."

(لندن، ۱۹۳۳ء)

———— "The Sanusis." مشمولہ: "The Muslim World."

———— (ہارٹ فورڈ، جنوری، ۱۹۴۶ء)

آرنلڈ، تھامس (Arnold, T.) "The Caliphate."

(آکسفورڈ، ۱۹۶۵ء)

———— "The Preaching of ISlam." (لاہور، ۱۹۵۶ء)

آزاد، ابوالکلام۔ "ابوالکلام کی کہانی، خود ان کی زبانی" مرتبہ: عبدالرزاق ملیح آبادی (لاہور، ۱۹۶۰ء)

———— "تبرکات آزاد" مرتبہ: غلام رسول مہر (لاہور، سن ندارد)

———— "خطبات ابوالکلام آزاد" (لاہور، سن ندارد)

———— "عظیم شخصیتیں" (لاہور، سن ندارد)

———— "مسئلہ خلافت" (لاہور، سن ندارد)

———— "ہماری آزادی" ترجمہ "India Wins Freedom."

مترجمہ: محمد مجیب (بمبئی، ۱۹۵۹ء)

آفتاب احمد خاں، صاحبزادہ "مجوزہ محمڈن یونیورسٹی" (علیگڑھ، ۱۹۰۹ء - ۱۹۱۱ء)

آینگر، اے آر۔ "The Indian Constitutions." (مدارس، ۱۹۲۳ء)

ابراہیم سیالکوٹی، محمد "تاریخ اہل حدیث" (لاہور، ۱۹۵۳ء)

ابوالحسن علی ندوی "انسانی دنیا پر مسلمانوں کے عروج و زوال کا اثر" (کراچی، ۱۹۶۰ء)

_____ "مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش" (کراچی، ۱۹۷۳ء)

_____ "نقوش اقبال" (کراچی، ۱۹۷۳ء)

_____ "شاہ ولی اللہ بحیثیت مصنف" مشمولہ: "الفرقان" شاہ ولی اللہ نمبر، اشاعت دوم (بریلی، ۱۳۶۰ھ)

ابوالحسن، مرزا۔ "اتحاد اسلام" (بمبئی، ۱۸۹۴ء)

ابوالفضل۔ "آئینِ اکبری" (کلکتہ، ۱۸۷۷ء)

احمد، ڈاکٹر قیام الدین۔ "The Wahabi Movement in India." (اسلام آباد، ۱۹۷۹ء)

احمر لاری۔ "حسرت موہانی، حیات اور کارنامے" (گورکھپور، ۱۹۷۳ء)

اختر الواسع۔ "Education of Indian Muslims, A Study of the All India Muslim Educational Conference." (علیگڑھ، ۱۹۷۷ء)

اختر جوناگڑھی، قاضی احمد میاں "اقبالیات کا تنقیدی جائزہ" (کراچی، ۱۹۵۵ء)

ادبستان "خطبات کانگریس" (لاہور، ۱۹۴۷ء)

ادیوار، عبدالحق عدنان۔ "Interaction of Islamic and Western Thought in Turkey." مشمولہ: ینگ، ٹی سی تصنیف مذکورہ

استیپانینٹس، ماریتا (Stepaniants, M.) "Development of the Concept Nationalism : The Case of the Muslims in the Indian Sub-Continent." مشمولہ: "The Muslim World." (ہارٹ فورڈ، جنوری ۱۹۷۹ء)

اسٹرینج، جی ایل (Strange, G.L) "Palestine under the Moslems." (بیروت، ۱۹۶۵ء)

اسٹوڈرڈ، ایل ایس (Stoddard, L.S.) "The New World of Islam." (نیویارک، ۱۹۲۳ء)

اسدٗ محمد ۔ "Road to Mecca." (لندن، ۱۹۵۴ء)

اسلم، محمد ۔ "دین الٰہی اور اس کا پس منظر" (لاہور، ۱۹۷۰ء)

اسمتھ، ڈبلیو سی "Islam in Modern History." (Smith, W.C.) (نیویارک، ۱۹۵۹ء)

______ "Modern Islam in India." (لاہور ۱۹۶۹ء)

______ "Ulema in Indian Politics." مشمولہ: سی، ایچ فلپس (Phillips, C.H.) "Politics and Society in India." (لندن، ۱۹۶۳ء)

اطہر مبارک پوری، قاضی "عرب و ہند، عہد رسالت میں" (کراچی، ۱۹۶۵ء)

______ "ہندوستان میں عربوں کی حکومتیں" (کراچی، سن ندارد)

افغانی، بشیر "پاکستان ہمارا" (لاہور، سن ندارد)

افغانی، سید جمال الدین "ارشادات جمال افغانی" اردو ترجمہ: عبد القدوس قاسمی (لاہور بار اوّل)

______ "الرد علی الدہریین" اردو ترجمہ "رد نیچریت" (لاہور سن ندارد)

______ "مضامین جمال الدین افغانی" اردو ترجمہ (لاہور، بار دوم)

______ "مقالات جمالیہ" (تہران، ۱۳۱۳ھ)

اقبال، افضل ۔ "Life and Times of Muhammed Ali." (لاہور، ۱۹۷۴ء)

اقبال، جاوید ۔ "زندہ رود" جلد اوّل (لاہور، ۱۹۷۹ء)

______ "مئے لالہ فام" (لاہور، ۱۹۶۶ء)

اقبال، علامہ شیخ محمد "اسرار خودی" (لاہور، ۱۹۱۵ء)

______ "علم الاقتصاد" (کراچی، ۱۹۶۱ء)

اکرام اللہ خاں ندوی ۔ "وقار حیات" (علی گڑھ، ۱۹۲۵ء)

اکرام، شیخ محمد ۔ "رود کوثر" (لاہور، ۱۹۷۵ء)

______ "موج کوثر" (لاہور، ۱۹۷۵ء)

______ "یادگار شبلی" (لاہور، ۱۹۷۱ء)

البیرونی، ابوریحان۔ "کتاب الہند" انگریزی ترجمہ۔ "Al-Beruni's India."
مترجم: ای۔سی۔سخاؤ (E.C.Sachau) (لندن، ۱۹۱۰ء)۔

المسدی، احمد عبداللہ۔ "افریقہ، ایک چیلنج" (کراچی، ۱۹۶۴ء)

امام، ظفر۔ "The Effects of the Russian Revolution on India."
مشمولہ: ایس۔این۔مکرجی "The Movement for National Freedom in India."
تصنیف مذکور۔

امبیدکر، بی۔آر "Pakistan or the Partition of India."
(بمبئی، ۱۹۴۶ء)

انتونوا، کے (Antonova,K.) اور دیگر مصنفین۔ "A History of India."
جلد دوم (ماسکو، ۱۹۶۸ء)

انتونیس، جارج۔ (Antonius,G.) "The Arab Awakening."
(نیویارک، ۱۹۶۵ء)

انڈین اینول رجسٹر (Indian Annual Register.) ۱۹۲۳ء، جلد اوّل
(کلکتہ، ۱۹۲۴ء)

———— ۱۹۲۹ء، جلد دوم (کلکتہ، ۱۹۲۹ء)

انصاری، اسلوب احمد۔ "اقبال کی تیرہ نظمیں" (لاہور، ۱۹۷۷ء)

انصاری، ظفر اسحاق۔ "The Sannusi Movement." مشمولہ:
"Proceedings of the First International Conference of Historians of Asia."
(منیلا، نومبر، ۱۹۶۰ء)

انصاری، ڈاکٹر مختار احمد۔ مقدمہ، مشمولہ: خالدہ ادیب خانم "ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش"۔
تصنیف مذکور۔

اورگا، عرفان۔ "Ataturk." (لندن، ۱۹۶۲ء)

اوشن والڈ، ڈبلیو۔ایل۔(Ochsenwald,W.L.) "Arab Muslims and

"The .... مشمولہ the Palestine Problem." Muslim World (ہارٹ فورڈ، اکتوبر ۱۹۶۷ء)

اوکینلے، جیمز۔ (O'Kinealy, J.) "The Wahabi Movement." مشمولہ: "Calcutta Rewiew." (کلکتہ، جولائی ۱۹۷۰ء).

ایبٹ، فری لینڈ۔ (Abbott, F.) "Islam and Pakistan." (نیویارک، ۱۹۶۸ء)

ایلڈرسن، اے ڈی۔ (Alderson, A.D.) "The Structure of the Ottoman Dynasty." (آکسفورڈ، ۱۹۵۶ء).

ایلن، ہنری ایشیا۔ (Allen, H.E.) "The Turkish Transformation." (شکاگو، ۱۹۳۵ء)

ایم۔ آر۔ ٹی۔ (M.R.T.) "Nationalism in Conflict in India." (بمبئی، ۱۹۴۲ء)

اینڈریوز، فینی۔ (Andrews, F.) "The Holy Land Under Mandate." (بوسٹن، ۱۹۳۱ء)

بابر، ظہیر الدین۔ "بابر نامہ" انگریزی ترجمہ: اے۔ ایس۔ بیوریج۔ (A.S. Beveridge) (لاہور، ۱۹۷۵ء)

بارنو، وکٹر۔ (Barnove, V.) "Changing Charecter of a Hindu Festival." مشمولہ: "American Anthropology." (وسکونسن، فروری ۱۹۶۴ء)

باقر، ڈاکٹر محمد۔ "انیسویں صدی کا مجاہد مصلح" مشمولہ: عبداللہ بٹ "شاہ اسمٰعیل شہید" (لاہور، ۱۹۷۴ء)

بالجن، جے۔ ایم۔ ایس (Baljon, J.M.S.) "The Reforms and Religious Ideas of Sir Syed Ahmed Khan." (لاہور، ۱۹۵۸ء)

بپن چندر... اور دیگر مصنفین "جدوجہد آزادی" اردو ترجمہ: غلام ربانی تاباں (دہلی، ۱۹۷۲ء)

بخش ڈاکٹر، احمد تاج ۔ "ایران در زمان صفویہ" (تہران ۱۹۴۰ء)

براس، پال ۔ (Brass, P.) "Language, Religion and Politics in North India." (کیمبرج ۱۹۷۴ء)

براؤن، ای۔ جی ۔ (Brown, E.G.) "The Persian Revolution." (کیمبرج، ۱۹۱۰ء) ۔

براؤن، جیوڈتھ (Brown, J.) "Ganghi and the Civil Disobedienc." (کیمبرج ۱۹۷۷ء)

——— "Gandhi's Rise to Power." (کیمبرج ۱۹۷۴ء)

برکت اللہ بھوپالی ۔ "The Khilafat." (لاہور، حالیہ عکسی اشاعت) ۔

برکیس، نیازی ۔ مقدمہ، مشمولہ: ضیا گوکلپ، تصنیف مذکور ۔

بروکیلمن، سی ۔ (Brockelmann, C.) "History of the Islamic People." (لندن، ۱۹۵۹ء)

بسنٹ، اینی ۔ (Besant, A.) "India Bond or Free." (لندن، ۱۹۲۶ء)

بلنٹ، ڈبلیو ۔ ایس ۔ (Blunt, W.S.) "Secret History of the British Occupation of Egypt." (لندن، ۱۹۲۳ء)

——— "The Future of Islam." (لندن، ۱۹۸۲ء)

بھٹناگر، ایس کے ۔ "History of M.A.O. College Aligarh." (بمبئی، ۱۹۵۹ء)

بینگسن، اے اور کالکوجے، سی ایل ۔ (Bennigsen, A. & Quelquejay, C.L.) "Islam in the Soviet Ur[illegible]." (لندن ۱۹۶۷ء)

پارکیس، جیمز ۔ (Parkes, J.) "The Emergence of the Jewish Problem." (لندن ۱۹۴۶ء)

پانڈے، بی این ۔ "The Indian Nationalist Movement."

پانیکر، ایس، ڈی۔ "Trade Unionism in India." (بمبئی، ۱۹۴۸ء)

پاویل، ایلگزنڈر۔ (Powell, E.) "Struggle for Power in Moslem Asia." (لاہور، ۱۹۶۷ء)

پٹابھائی، ستیارامیا۔ "History of Indian National Congress" (بمبئی، ۱۹۳۵ء)

پرشاد، بینی۔ "India's Hindu-Muslim Question." (لاہور، سن ندارد)

پنجاب یونیورسٹی۔ "اردو دائرہ معارف اسلامیہ۔" (لاہور ۱۹۶۲ء۔ ۱۹۷۵ء)

پنجابی اے۔ "Confederacy of India." (لاہور، ۱۹۳۹ء)

پوراتھ، وائی۔ (Porath, Y.) "The Emergence of the Palestinian Arab National Movement." (لندن، ۱۹۷۴ء)

پولادا، ایل بی۔ (Pollada, L.B.) "Reform and Rebellion in Afghanistan." (لندن، ۱۹۷۳ء)

پولک ڈبلیو آر۔ (Polk, W.R.) "Back Drop to Tragedy." (بوسٹن، ۱۹۵۷ء)

پولنسکایا، گورڈن۔ (Polanskaya, G.) "Idealogy of Muslim Nationalism." مشمولہ: حفیظ ملک، "Iqbal, Poet Philosopher of Pakistan." تصنیف مذکور

پیٹر، اڈولف۔ (Peter, A.) "Islam and Colonialism." (ہیگ، ۱۹۷۹ء)

پیرزادہ شریف الدین۔ "Evolution of Pakistan." (لاہور، ۱۹۶۳ء)

"Foundations of Pakistan." (کراچی، ۱۹۷۰ء)

تارا چند، ڈاکٹر۔ "Grouth of Islamic Thought in India." مشمولہ: رادھاکرشنن۔ "History of Philosophy

"Eastern and Western," (لندن، ۱۹۶۶ء)

تلک، بال گنگا دھر۔ "Writings and Speeches." (مدارس، ۱۹۱۹ء)

تھامانکر، ڈی۔ وی۔ "Lokamanya Tilak." (لندن، ۱۹۵۶ء)

تھامس، لیوس (Thomas, L) "The National and International Relations of Turkey."

مشمولہ: کوٹیلر ینگ، تصنیف مذکور۔

ٹائن بی، آرنلڈ جے۔ (Toynbee, A.J.) "Survey of International Affairs, 1925." (لندن، ۱۹۲۷ء)

—————— "The World and the West." (لندن، ۱۹۵۳ء)

—————— "مطالعۂ تاریخ" اردو ترجمہ۔ "A Study of History."

مترجمہ، غلام رسول مہر (لاہور، ۱۹۶۳ء)

ٹرمنگھم، جے ایس۔ (Trimingham, J.S.) "A History of Islam in West Africa." (آکسفورڈ، ۱۹۶۸ء)

ٹرول، سی ڈبلیو۔ (Troll, C.W.) "Syed Ahmed Khan, A Reinterpretation of Muslim Theology."

(کراچی، ۱۹۷۹ء)

ٹروئیلر، گیری۔ (Troeller, J.) "The Birth of Saudi Arabia." (لندن، ۱۹۷۶ء)

جرمانوس، جے (Germanus, J.) "Modern Movements in the World of Islam. (کلکتہ، ۱۹۳۲ء)

جعفر تھانیسری۔ "سوانح احمدی" (دہلی، ۱۸۹۱ء)

جلبانی، غلام حسین۔ "شاہ ولی اللہ کی تعلیم" (حیدرآباد، ۱۹۶۳ء)

جمیلہ، مریم۔ "اسلام، ایک نظریہ ایک تحریک" اردو ترجمہ "Islam in Theory and Practice" مترجم آباد شاہ پوری (لاہور، ۱۹۶۹ء)۔

جوش، بھگوان۔ "Communist Movement in Punjab."

(لاہور، عکسی اشاعت)

جوش، سوہن سنگھ۔ "Hindustan Gadar Party" (دہلی، ۱۹۷۷ء)

جین، ایم ایس۔ "The Aligarh Movement." (بمبئی، ۱۹۶۵ء)

چاولہ، سندیپ۔ "The Palestine Issue in Indian Politics.، ۱۹۲۰" مشمولہ: مشیر الحسن "Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India." تصنیف مذکور۔

چیرول، وی۔ (Chirol, V.) "India." (لندن، ۱۹۲۶ء)

چغتائی، محمد عبداللہ۔ "اقبال کی صحبت میں" (لاہور، ۱۹۷۷ء)

حالی، الطاف حسین۔ "حیات جاوید" (دہلی، ۱۹۳۹ء)

حامدی، خلیل احمد۔ "حسن البنا کی ڈائری" (لاہور، ۱۹۷۲ء)

حبیب احمد، چودھری۔ "تحریک پاکستان اور نیشنلسٹ علماء" (لاہور، ۱۹۶۶ء)

حتی، فلپ کے۔ (Hitti, P.K.) "Islam and the west." (پرنسٹن، ۱۹۶۲ء)

———— "عرب اور اسلام" اردو ترجمہ، سید مبارز الدین رفعت (دہلی ۱۹۵۹ء)

حسن الدین، میر۔ "مضامین اقبال" (حیدر آباد دکن، ۱۳۶۳ھ)

حیری، عبدالہادی۔ "Shi'ism and Constitutionalism in Iran." (لائیڈن، ۱۹۷۳ء)

خالد، ویلیو۔ "Iqbal and his Position in the History of Muslim Thought." مشمولہ: ایچ فان اور ڈبلیو کوہلر (H.Von & W.Koehler) "Muhammed Iqbal and the Three Realms of the Spirit." (ہمبرگ، ۱۹۷۷ء)

خان، ڈاکٹر ایچ بی۔ "شاہراہ مکہ" (کراچی، ۱۹۶۷ء)

خانم، خالدہ ادیب۔ "ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش" اردو ترجمہ "Conflict

of East and West in Turkey." مترجم ڈاکٹر سید عابد حسین، (دہلی ۱۹۳۸ء)

خلیق الزمان، چودھری۔ "Pathway to Pakistan." (لاہور، ۱۹۶۱ء)

———— "شاہراہِ پاکستان" (کراچی، ۱۹۶۷ء)

———— "کاش نہ جانتے" (کراچی، ۱۹۶۵ء)

داس، ایم این۔ "India under Morley and Minto." (لندن، ۱۹۶۴ء)

ڈیٹمر، کرین۔ "Die Indischen Muslims (Dittmer,K.) und die Hindi-Urdu Kontroverse in den United Province." (ویزبیڈن، ۱۹۷۲ء)

ڈار، بشیر احمد۔ "Inspiration from the West." مشمولہ: حفیظ ملک "Iqbal, Poet Philosopher of Pakistan." تصنیف مذکور۔

———— "Religious Thought of Syed Ahmed Khan." (لاہور، ۱۹۷۱ء)

———— "فکرِ اقبال ——— مسئلہ اجتہاد"، مشمولہ: گوہر نوشاہی "مطالعۂ اقبال" (لاہور، ۱۹۷۱ء)

ڈان، ارنسٹ (Dawn, C.E.) ترکوں سے عربوں کے انحراف میں کن نظریات کا کتنا دخل تھا۔" مشمولہ: جیمز کرٹزک اور آر بیلی وائنڈر ... "The World of Islam." اردو ترجمہ، "دنیائے اسلام" مترجمہ: ہاشمی فرید آبادی (لاہور، ۱۹۶۴ء)

———— "From Ottomanism to Arabism." (اربانہ، ۱۹۷۳ء)

ڈچر، جی ایم۔ (Dutcher, G.M.) "The Awakening East." (لندن، ۱۹۲۵ء)

ڈکسٹ، پربھا۔ "Political Objectives of the Khilafat

Movement in India." مشمولہ: مشیرالحسن

"Communal and Pan-Islamic Trends in India." تصنیف مذکور،

ڈوبن، کرسٹائن۔ (Dobbin, C.) "Urban Leadership in Western India." (آکسفورڈ، ۱۹۷۲ء)

رابرٹس، پی ایف۔ (Roberts, P.F.) "History of British India." (آکسفورڈ، ۱۹۵۸ء)

رازی۔ "سوراجی اسلام" (دہلی، سن ندارد)

رامساؤر، ای ای۔ (Ramsaur, E.E.) "The Young Turks," (بیروت، ۱۹۶۵ء)

رسل، برٹرینڈ۔ (Russell, B.) "A History of Western Philosophy." (نیویارک، ۱۹۶۳ء)

رسول، اسد نمیر۔ "Shykh Muhammed Rashid Rida's Relations with Jamaluddin Al-Afghani and Muhammed Abduh." مشمولہ "The Muslim World." (ہارٹ فورڈ، اکتوبر، ۱۹۷۶ء)

رضوی سید اطہر عباس۔ "Religious and intellectual History of the Muslims in the Akbar's Reign." (دہلی، ۱۹۷۵ء)

روبنسن، فرانسس (Robinson, F.) "Separatism Among Indian Muslims." (کیمبرج، ۱۹۷۴ء)

روتھرمنڈ، ڈی۔ "Nehru and Early Indian Socialism" مشمولہ: ایس این مکرجی، تصنیف مذکور۔

روڈنسن، ایم۔ (Rodinson, M.) "Marxism and the Muslim World." (لندن، ۱۹۷۹ء)

روزنتھال، ای آئی جے۔(Rosenthal, E.I.J.) "Islam in the Modern National State." (کیمبرج، ۱۹۶۵ء)

——— "Islamic Themes." "Studia Semetica." جلد دوم، (کیمبرج ۱۹۷۱ء)

رہبر داؤد۔ Sir Syed Ahmed Khan's Principles of Exegesis." مشمولہ: "The Muslim World." (ہارٹ فورڈ، اپریل ۱۹۵۶ء)

ریاض حسن۔ "پاکستان ناگزیر تھا" (کراچی، ۱۹۶۷ء)

ریڈی، سی آر۔ "Congress in office." (مدارس، ۱۹۴۰ء)

رینکورٹ، اے ڈی (Reincourt, A.) "The Soul of India." (لندن، ۱۹۶۱ء)

زین، زین این۔ (Zein, Z.N.) "Arab Turkish Relations and the Emergense of Arab Nationalism." (بیروت، ۱۹۵۸ء)

سعید احمد اکبر آبادی، "مولانا عبید اللہ سندھی اور ان کے ناقد" (لاہور، ۱۹۴۶ء)

سعید امین "الثورۃ العربیہ الکبری" (قاہرہ، ۱۹۳۴ء)

سعید، محمد "آہنگ بازگشت" (لاہور، ۱۹۷۹ء)

سلیم احمد "اقبال ایک شاعر" (لاہور، ۱۳۹۸ء)

سلیمان ندوی، سید "عرب وہند کے تعلقات" (الہ آباد، ۱۹۵۰ء)

——— "علمائے روس" مشمولہ: "معارف" (اعظم گڑھ، مئی ۱۹۲۲ء)

——— "مقالات سلیمان" جلد اوّل (اعظم گڑھ، ۱۹۶۶ء)

سمرا، چھتر سنگھ، "India and Anglo-Soviet Relations." (بمبئی، ۱۹۵۹ء)

سنہا، پی بی۔ "Indian National Libration Movement and Russia." (دہلی، ۱۹۷۵ء)

سید احمد خاں "آثری مضامین" (لاہور، سن ندارد)
——— "تفسیر القرآن و ھو الہدی الفرقان" (لاہور، ۱۸۹۱ء)
——— "تہذیب الاخلاق" جلد دوم (لاہور، سن ندارد)
——— "خطوط سرسید" مرتبہ: سر راس مسعود (بدایوں، ۱۹۳۱ء)
——— "مسافران لندن" مرتبہ: محمد اسمٰعیل پانی پتی (لاہور، ۱۹۶۱)
——— "مقالات سرسید" مرتبہ محمد اسمٰعیل پانی پتی (لاہور، ۱۹۶۲ء۔۱۹۶۵ء)
——— "مکتوبات سرسید" مرتبہ محمد اسمٰعیل پانی پتی (لاہور، ۱۹۵۹ء)
——— "مکمل مجموعۂ لیکچرز و اسپیچز" (لاہور، ۱۹۰۰ء)

شاخت، جوزف۔ (Schacht, J.) "The Islamic Background of the Idea of an Arab Nation." مشمولہ: "The Arab Nation." (واشنگٹن، ۱۹۶۱ء).

شاہد، محمد حنیف۔ "اقبال کی زیرِ تصنیف اور غیر مطبوعہ کتب"، مشمولہ: "اقبال ریویو" (لاہور، جولائی ۱۹۷۷ء)

شاہین، رحیم بخش، "اقبال کے معاشی نظریات" (لاہور، ۱۹۷۷ء)
——— "Mementos of Iqbal." (لاہور، سن ندارد) .

شبلی نعمانی۔ "سفرنامہ روم، مصر و شام" (علی گڑھ، اشاعت دوم)
——— "علم الکلام اور الکلام" (کراچی، ۱۹۶۴ء)

شروانی، حبیب الرحمٰن خان "پنجاہ سالہ تاریخ آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس" (بدایوں، ۱۹۳۷ء)

شریف المجاہد۔ "Pan-Islamism." مشمولہ: پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی، "A History of Freedom Movement." جلد ۳، حصہ ۱ (کراچی، ۱۹۶۰ء)

شمیل، این میری۔ (Schimmel, A.) "Gabriel's Wing." (لائیڈن، ۱۹۶۳ء)

شوکت علی۔ "Pan-Movements in the Third World." (لاہور، سن ندارد)

صابری، امداد ۔ "آثار رحمت" (دہلی، ۱۹۶۷ء)
______ "تاریخ اور صحافت" جلد ۲، ۳ (دہلی ۱۹۶۳ء)
______ "فرنگیوں کا جال" اشاعت اوّل (دہلی، ۱۹۴۹ء) اشاعت دوم (دہلی، ۱۹۷۳ء)۔
صدیقی، ڈاکٹر رضی الدین، "اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین" (لاہور ۱۹۷۳ء)
صدیقی، مظہر الدین، "اقبال کا نظریہ ارتقا" مشمولہ: بزم اقبال "فلسفۂ اقبال" (لاہور، ۱۹۵۷ء)
طفیل احمد منگلوری ۔ "مسلمانوں کا روشن مستقبل" (بدایوں، ۱۹۳۸ء)
عابد حسین، ڈاکٹر سید۔ "قومی تہذیب کا مسئلہ" (دہلی، ۱۹۵۵ء)
عابد، سید عابد علی "شعر اقبال" (لاہور، ۱۹۶۴ء)
عاشق حسین بٹالوی ۔ "اقبال کے آخری دو سال" (کراچی، ۱۹۶۱ء)
______ "ہماری قومی جدوجہد" (۱۹۳۸ء) (لاہور، ۱۹۶۶ء)
عبدالحق، مولوی ۔ "سرسید احمد خاں" (کراچی، ۱۹۵۹ء)
عبدالحکیم، خلیفہ ۔ "اقبال اور ملا" (لاہور، سن ندارد)
______ "فکر اقبال" (لاہور، ۱۹۶۸ء)
عبدالحمید، ڈاکٹر قاضی ۔ "اقبال کی شخصیت اور اس کا پیغام" مشمولہ: مولوی عبدالحق "اقبال" (کراچی، ۱۹۷۷ء)
عبدالعزیز، شاہ ۔ "فتاویٰ عزیزیہ" (دہلی ۱۹۰۴ء)
عبدالغفار، قاضی ۔ "آثار جمال الدین افغانی" (دہلی، ۱۹۴۰ء)
عبدالقادر بدایونی ۔ "منتخب التواریخ" (کلکتہ، ۱۸۶۸ء۔۱۸۶۹ء)
عبدالقادر، شیخ ۔ "نذر اقبال" مرتبہ: حنیف شاہد (لاہور، ۱۹۷۲ء)
عبدالقدوس گنگوہی ۔ "مکتوبات قدوسیہ" (دہلی، ۱۸۷۰ء)
عبداللہ ابن الحسین ۔ "مذاکراتی" (یروشلم، ۱۹۴۵ء)
عبداللہ، ڈاکٹر سید "سرسید احمد خاں اور ان کے رفقاء کی نثر کا فنی اور فکری جائزہ" (لاہور، ۱۹۶۰ء)
______ "مباحث" (لاہور، ۱۹۶۳ء)

عبدالواحد، سید۔ "Glimpses of Iqbal." (کراچی، ۱۹۷۴ء)
عبدالوحید خاں۔ "مسلمانوں کا ایثار اور آزادی کی جنگ" (لکھنؤ، ۱۹۳۸ء)
عبدہٗ، محمد۔ "سید جمال الدین افغانی" مقدمہ، مشمولہ: سید جمال الدین افغانی، "رد نیچریت" تصنیف مذکور۔
عبیداللہ، سندھی "خطبات" (لاہور، سن ندارد)
——— "خطبات ومقالات" مرتبہ: محمد سرور (لاہور، ۱۹۷۲ء)
——— "شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک" (لاہور، ۱۹۷۰ء)
——— "کابل میں سات سال" (لاہور، ۱۹۶۹ء)
عرفان، ایم۔ "برکت اللہ بھوپالی" (بھوپال، ۱۹۶۹ء)
عزیر، محمد۔ "دولت عثمانیہ" جلد دوم (اعظم گڑھ، ۱۹۶۰ء)
عزیز، کے کے۔ "Britain and Muslim India." (لندن، ۱۹۶۳ء)
——— "Making of Pakistan." (لندن، ۱۹۶۷ء)
عطار، شیخ احمد عبدالغفور۔ "محمد بن عبدالوہاب" اردو ترجمہ، محمد صادق خلیل (لائلپور، بار اوّل)
عطیہ، ایڈورڈ۔ "The Arabs." (Atiyah, E.) (ایڈنبرا، ۱۹۵۵ء)
عفیف، شمس سراج۔ "تاریخ فیروز شاہی" (کلکتہ، ۱۸۹۱ء)
عقیل، معین الدین۔ "تحریک آزادی میں اردو کا حصہ" (کراچی، ۱۹۷۶ء)
——— "تحریک ہجرت ۱۹۲۰ء میں ہندوستانی مسلمانوں کی ہجرت افغانستان اور اس کے اثرات" مشمولہ: "علم وآگہی" تحریک نمبر (کراچی، ۱۹۸۳ء)
غربال، شفیق۔ "اسلامی تاریخ میں افکار و تحریکات" مشمولہ: کے ڈبلیو مورگن .... "Islam, the Straight Path." اردو ترجمہ "اسلام، صراط مستقیم" مترجمہ: غلام رسول مہر (لاہور، ۱۹۶۹ء)
فاروقی، محمد حمزہ "سفرنامۂ اقبال" (کراچی، ۱۹۷۳ء)
فاروقی، ضیاالحسن "Deoband School and the Demand for Pakistan." (بمبئی، ۱۹۶۳ء)

فرائے، آر این "Islam and the West." (Frye, R.N.)
مرتبہ، (ہیگ، ۱۹۵۷ء)

فرمان فتحپوری، ڈاکٹر "اردو ہندی تنازع" (کراچی، ۱۹۷۷ء)

فروغ احمد۔ "شاہ ولی اللہ دہلوی کا نظریۂ اجتہاد" مشمولہ: "Proceedings of the Pkistan Philosophical Congress, 1961." جلد ۷ (ڈھاکا، ۱۹۶۱ء)

فضل الرحمٰن۔ "Islam." (لندن، ۱۹۶۶ء)

فیرر، ایل ایم۔ "India, Whither Islam." (Fayrer, L.M.)
(لندن، ۱۹۳۱ء)

فیروز، محمد رشید "Islam and Seculerism in Post-Kemalist Turkey." (اسلام آباد، ۱۹۷۶ء)

قادری، نیاز علی۔ "A Moslems inner Voice." (لاہور، ۱۹۴۴ء)

قریشی، قاضی افضل حق "نادرات اقبال" مشمولہ: "صحیفہ" اقبال نمبر حصہ اول (لاہور، ۱۹۷۳ء)

قریشی، انور اقبال۔ مقدمہ، مشمولہ: شیخ محمد اقبال "علم الاقتصاد" تصنیف مذکور۔

قریشی، اشتیاق حسین۔ "Akber. (کراچی، ۱۹۷۸ء)

______ "Hindu Communal Movements." مشمولہ: پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی "A History of the Freedom Movement." جلد ۳، حصہ ۱ (کراچی، ۱۹۶۰ء)

______ "Administration of the Sultanate of Delhi." (کراچی، ۱۹۷۲ء)

______ "Ulema in Politics." (کراچی، ۱۹۷۲ء)

کڈی، نکی آر۔ "An Islamic Response to Imperialism, Political and Religious Writings of Jamaluddin Al-Afghani." (Leddie, N.R.) (برکلے، ۱۹۷۲ء)

—— "Pan-Islamism as Proto-Nationalis
مشمولہ: "Journal of Modern History." (مارچ ۱۹۶۹ء).
—— "Religion and Rebellion In Iran."
(لندن، ۱۹۶۶ء)

—— "Syed Jamaluddin Al-Afghani, a
Political Biography." (برکلے، ۱۹۶۸ء)
کرک، جارج ای۔ (Kirk, G.E.) "A Short History of
Middle East." (واشنگٹن، ۱۹۴۹ء)
کرومر، لارڈ۔ (Cromer, Lord) "Modern Egypt."
(لندن، ۱۹۰۸ء)
کریگ، کینتھ۔ (Cragg, K.) "Counsels in Contemporary
Islam." (ایڈنبرا، ۱۹۶۵ء)
کشنر، ڈیوڈ۔ (Kushner, D.) "The Rise of Turkish
Nationalism." (لندن، ۷۷ ۱۹ء)
کمالی، عبدالحمید۔ "Heritage of the Islamic Thought."
مشمولہ: حفیظ ملک، "Iqbal, Poet Philosopher
of Pakistan." تصنیف مذکور۔
کوپ لینڈ، آر (Coupland, R.) "Indian Politics."
(مدارس، ۱۹۴۴ء)
کورانی، حبیب امین "Interaction of Islamic and Western
Thought in Arab world." مشمولہ: ٹی. بی. ینگ،
تصنیف مذکور۔
کیتھ، اے بی۔ (Keith, A.B.) "A Constitutional
History of India." (نیویارک ۱۹۶۹ء)
کیدوری، ایلی۔ (Kedourie, E.) "Afghani and Abduh."

(لندن، ۱۹۶۶ء)

گب، ایچ اے آر۔ (Gibb, H.A.R.) "Muhammedanism."
(نیویارک، ۱۹۵۸ء)

"Studies on the Civilization of Islam." ______
(آکسفورڈ، ۱۹۶۹ء)

______ "Whither Islam." (لندن، ۱۹۳۲ء)

______ اور ایچ بومن (Bowman, H.) "Islamic Society and the West." مرتبہ، (لندن، ۱۹۵۰-۱۹۵۷ء)

گراہم، جی ایف آئی (Graham, G.F.I.) "Life and Works of Sir Syed Ahmed Khan." (کراچی، ۱۹۷۴ء)

گرونی بام، فان۔ (Grunebaum, V.) "Islam, Essaya in the nature and Growth of a Cultureal Tradition." (آکسفورڈ، ۱۹۶۹ء)

______ "Modern Islam." (برکلے، ۱۹۶۲ء)

گلمارٹن، ڈیوڈ۔ (Gilmartin, D.) "Religious Leadership and the Palidtan Movement in Punjab." مشمولہ: "Modern Asian Studies." (کیمبرج، جولائی ۱۹۷۹ء)

گوپال، رام "Indian Muslims, A political Biograpby (بمبئی، ۱۹۵۹ء)۔

گوکلپ، ضیا۔ "Turkish Nationalism and Western Civilization." مترجمہ: نیازی برکیس (لندن، ۱۹۵۹ء)

______ "مقالات ضیا" اردو ترجمہ: محمد سرور (اسلام آباد، ۱۹۷۷ء)

گیلانی، سید اسعد۔ "مولانا مودودی سے ملیے" (سرگودھا، ۱۹۶۲ء)

لال بہادر۔ "Muslim League, its History, Activities

and Achievements." (آگرہ، ۱۹۵۴ء)

لعل بہا۔ "Activities of Mujahidin, 1900-36."
مشمولہ: "Islamic Studies." (اسلام آباد جلد ۱۸، شمارہ ۲)

لوتسکی، وی۔ (Lutsky, V.) "Modern History of the Arab Countries," (ماسکو، ۱۹۶۹ء)

لیلی ویلڈ، ڈیوڈ۔ (Lelyveld, D.) "Aligarh's First Generation." (پرنسٹن، ۱۹۷۸ء)

لین پول، اسٹینلے (Lanepool, S.) "سلاطین ترکیہ" اردو ترجمہ، نصیب اختر۔ (کراچی، ۱۹۷۵ء)۔

لیوس، برناڈ (Lewis, B.) "The Emergence of Modern Turkey," (آکسفورڈ، ۱۹۶۸ء)

——— "The Middle East and the West," (لندن ۱۹۶۴ء)

مانظر، وائی بی۔ "Growth of Muslim Politics in Idia." (لاہور، ۱۹۸۰ء)

ماردن شریف۔ "The Genesis of Young Ottoman Thought" (پرنسٹن، ۱۹۶۲ء)

مجیب، محمد۔ "Indian Muslims." (لندن، ۱۹۶۶ء)

محمد علی، مولانا۔ "My Life, a Fragment." (لاہور، ۱۹۴۲ء)

محمد میاں، سید "تحریک شیخ الہند" (لاہور، ۱۹۷۵ء)

——— "جمعیۃ العلماء کیا ہے" (دہلی، سن ندارد)

——— "علمائے حق" (مرادآباد، ۱۹۴۶ء)

مدنی، حسین احمد۔ "متحدہ قومیت اور اسلام" (دیوبند، بار سوم)

——— "ملت اور قوم" (ملتان، ۱۹۳۸ء)

——— "ملفوظات شیخ الاسلام" (دیوبند، سن ندارد)

______ "نقش حیات" (دیوبند، ۱۹۵۳ء-۱۹۵۴ء)

مسعود عالم ندوی، "محمد بن عبدالوہاب، ایک مظلوم اور بدنام مصلح" حیدرآباد دکن، ۱۹۴۷ء)

______ "ہندوستان کی پہلی اسلامی تحریک" (حیدرآباد دکن، طبع سوم)

مشیر الحسن "Muslims and the Congress." (لاہور، ۱۹۸۰ء)

______ "Nationalism and Communal Politics in India." (دہلی، ۱۹۷۹ء)

______ "Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India." (دہلی، ۱۹۸۱ء)

مصلح، ابو محمد۔ "اقبال اور قرآن" (لاہور سن ندارد)

مطیع الرحمٰن۔ "From Consultation to Confrontation." (لندن، ۱۹۷۰ء)

معین الحق، ڈاکٹر سید۔ "Islamic Thought and Movement." (کراچی، ۱۹۷۶ء)

______ "The Great Revolution of 1857." (کراچی، ۱۹۶۸ء)

معین الدین احمد خاں۔ "A History of Fraizi Movement." (کراچی، ۱۹۶۵ء)

ملک، حفیظ۔ "Iqbal, Poet Philosopher of Pakistan." (نیویارک، ۱۹۷۱ء)

______ "Muslim Nationalism in India and Pakistan." (واشنگٹن، ۱۹۶۳ء)

______ "Sir Syed Ahmed Khan and Muslim Modernism in India and Pakistan." (پرنسٹن، ۱۹۸۰ء)

ممتاز حسن، ڈاکٹر، "اقبال اور عبدالحق" (لاہور، ۱۹۷۳ء)

مودودی، سید ابو الاعلیٰ "تجدید و احیائے دین" (لاہور، ۱۹۶۷ء)

______ "تنقیحات" (لاہور، ۱۹۶۶ء)

______ "شخصیات" (لاہور، سن ندارد)

______ "مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش" (پٹھان کوٹ بار سوم)

______ "مسئلہ قومیت" (پٹھان کوٹ، ۱۳۵۲ھ)

مہر، غلام رسول "جماعت مجاہدین" (لاہور سن ندارد)

______ "سرگزشت مجاہدین" (لاہور، ۱۹۵۶ء)

______ "سید احمد شہید" (لاہور، سن ندارد)

مہروترا، ایس آر "India and the Commonwealth." (لندن ۱۹۶۵ء)

مے، ایل ایس۔ (May, L.S.) "Iqbal, His Life and Times." (لاہور، ۱۹۷۴ء)

______ "Evolution of Indo-Muslim Thought after 1857." (لاہور، ۱۹۷۰ء)

میکڈانلڈ، رمیزے (Macdonald, R.) "The Government of India." (لندن، ۱۹۱۹ء)

میکنیل، ڈبلیو ایچ اور والڈمین، ایم آر (Macneil, W.H. & Waldman, M.R.) "The Islamic World." (آکسفورڈ، ۱۹۷۳ء)

مینالٹ، گیل اور لیلی ویلڈ، ڈیوڈ، (Minault, G. & Lelyveld, D.) "The Compaign for a Muslim University." مشمولہ: "Modern Asian Studies," (کیمبرج، جنوری، ۱۹۷۴ء)

ناظر، خوشی محمد "نغمۂ فردوس" (لاہور، ۱۹۷۱ء)

نجلا مظہر الدین "عرب دنیا" اردو ترجمہ، ڈاکٹر محمود حسین (لاہور، ۱۹۶۳ء)

نظام الدین احمد "طبقات اکبری" (کلکتہ، ۱۹۱۳ء)

نظامی، خلیق احمد "تاریخی مقالات" (دہلی، ۱۹۶۶ء)

——— "سرسید اور علیگڑھ تحریک" (علیگڑھ، ۱۹۸۲ء)

——— "سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات" (دہلی، ۱۹۵۸ء)

——— "شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات" (لاہور، ۱۹۷۸ء)

——— "Shah Waliullah Dehlavi and the Indian Politics in The 18Th Century.

مشمولہ: "The Islamic Culture." (حیدرآباد دکن، جنوری۔ اکتوبر، ۱۹۵۱ء)

نہرو، جواہرلال۔ "An Autobiography." (لندن، ۱۹۵۳ء)

——— "Glimpses of World History." (الہ آباد، ۱۹۳۵ء)

نیازی، سیدنذیر "اقبال کے حضور"، جلد اوّل (کراچی، ۱۹۷۱ء)

نیمیجر، اے سی۔ (Neimeijer, A.C.) "The Khilafat Movement in India." (ہیگ، ۱۹۷۲ء)

وحیدالزماں۔ "Towards Pakistan" (لاہور، ۱۹۶۹ء)

وحیدالدین، فقیر سید "روزگار فقیر" جلد دوم (کراچی، ۱۹۶۵ء)

ولی اللہ شاہ۔ "ازالۃ الخفاعن خلافت خلفا" (بریلی، ۱۸۶۹ء)

——— "البدور البازغۃ" (لاہور، سن ندارد)

——— "البلاغ المبین" عربی (لاہور، ۱۸۹۷ء) اردو ترجمہ (لاہور، ۱۹۵۵ء)

——— "الطاف القدس" (دہلی، ۱۸۸۹ء)

——— "المصفیٰ" (لاہور، سن ندارد)

——— "تحفۃ الموحدین" (دہلی، ۱۸۹۴ء)

——— "تفہیمات الٰہیہ" (ڈابھیل، ۱۹۳۶ء)

——— "حجۃ اللہ البالغۃ" اردو ترجمہ، مولوی عبدالرحیم (لاہور، ۱۹۵۳ء)

——— "خیر کثیر" اردو ترجمہ، عبدالرحمٰن صدیقی (کراچی، سن ندارد)

——— "عقد الجید فی الاحکام الاجتہاد والتقلید"، انگریزی ترجمہ، داؤد رہبر، مشمولہ: "The Muslim World." (ہارٹ فورڈ، جلد ۴۵، ۱۹۵۵ء)

——— " فیوض الحرمین" اردو ترجمہ، محمد سرور (لاہور، ۱۹۴۷ء)

——— " وصیت نامہ" (لکھنؤ، ۱۲۹۰ھ)

ویلز، ایچ جی (Wells, H.G.) "The Outline of History." (نیویارک، ۱۹۲۴ء)

ہارڈی، پیٹر (Hardy, P.) "Partner in Freedom and True Muslims." (سویڈن، ۱۹۷۱ء)

——— "The Muslims of British India." (کیمبرج، ۱۹۷۲ء)

ہاشمی، ڈاکٹر رفیع الدین " اقبال کی طویل نظمیں" (لاہور، ۱۹۷۱ء)

ہائم، سلویا (Haim, S.) "Arab Nationalism." (برکلے، ۱۹۶۴ء)

ہنٹر، ڈبلیو ڈبلیو (Hunter, W.W.) "The Indian Musalmans." (کلکتہ، ۱۹۴۵ء)

ہوجسن، مارشل جی ایس (Hodgson, M.G.S.) "The Venture of Islam." (شکاگو، ۱۹۷۴ء)

ہورانی، البرٹ (Hourani, A.) "Arabic Thought in the Lioral Age." (آکسفورڈ، ۱۹۷۰ء)

ہورانی، اے ایچ (Hourani, A.H.) "Great Britain and the Arab World." (لندن، ۱۹۴۵ء)

ہولٹ، پی ایم (Holt, P.M.) "The Mahdist State in the Sudan, A Study of its Origin, Development and Over Thrpw." (آکسفورڈ، ۱۹۷۰ء)

ہیتھ کاکس، جے پی (Haithcox, J.P.) "Communism and Nationalism in India." (پرنسٹن، ۱۹۷۱ء)

یامین خاں، محمد " نامۂ اعمال" (لاہور، ۱۹۶۹ء)

یسین، مزمل "سلطنت عثمانیہ کی انقلابی تحریکیں" (کراچی، ۱۹۷۳ء)
———— "فلسطین ایک المیہ" (کراچی، ۱۹۷۸ء)
ینگ، ٹی سی۔ (Young, T.C.) "Near Eastern Culture and Society." (پرنسٹن، ۱۹۶۶ء)
یوسف علی، عبداللہ "انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ" (کراچی، ۱۹۶۷ء)
———— "Muslim Culture and Religious Thought."
مشمولہ: ایل ایس ایس او' مالے (O'Mallay, D.S.S.)
"Modern India and the West." (لندن، ۱۹۶۸ء)

تاریخ اور سوانح کے موضوع پر نامور مصنفین کی

شاہکار کتابیں

غزوات مقدس : نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زیر قیادت لڑی گئی جنگوں کی مفصل تفصیل۔

❋ ——— محمد عنایت اللہ وارثی کے قلم سے

تاریخ تصوف : شاعرِ مشرق کی نایاب تصنیف جس کو پروفیسر صابر کلوروی نے ۱۹۸۵ء میں دریافت کیا۔

❋ ——— علامہ محمد اقبالؒ

عربی ادب کی تاریخ : اپنے موضوع پر ایک خوبصورت کتاب۔

❋ ——— عبدالحلیم ندوی

مسلمانوں کی جدوجہد آزادی : قیام پاکستان کی جدوجہد کو عہد بہ عہد اور تدریجی مراحل کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔

❋ ——— ڈاکٹر معین الدین عقیل

روس کے مسلمان : روسی مسلمانوں کی مکمل تاریخ۔ دو شاندار جلدوں میں

❋ ——— ثروت صولت

(تاریخ کے آئینہ میں)

مسلمانوں کا روشن مستقبل : جس کے متعلق مولانا حسین احمد مدنیؒ فرماتے ہیں "کہ یہ کتاب اپنے ذاتی محاسن اور کمالات حقیقۃ کی وجہ سے مستغنی عن التوصیف والمداح ہے۔

❋ ——— سید طفیل احمد منگلوری